حاشية

العلامة ملاعبدالرحمن البينجويني
على
تقريب المرام
للشيخ عبدالقادر السنندجي
شرح
تهذيب الكلام
للعلامة الثاني سعدالدين التفتازاني

الجزء الثاني

نسخت سنة 1268 هجرية

قدم المادة وكذا قدم الزمان لاقتضاء حدوثهما تسلسل المواد لان كل حادث
مسبوق بالمادة فلو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة اخرى وهلم وتسلسل الا
زمنة لان سبق عدم الزمان على وجوده لا يكون الا بالزمان فلا بد من قدمهما وهو
مستلزم لقدم الجسم لعدم خلو المادة عن الصورة وكون الزمان مقدار الحركة القائمة
به فضعيف لانا لا نم تركب الجسم من المادة والصورة ولا قدم المادة لانه فرع الايجاب
الباطل باثبات قدرة الصانع ولا وجود الصانع الزمان ولو سلم فلا نم ان تقدم عدمه
على وجوده بالزمان لم لا يجوز ان بالذات فصل في تقسيم الجسم وبيان اقسامه
على ما قالت الحكماء وهو ان الجسم الطبيعي ان تالف حقيقة في نفس الامر من اجسام

ق وكذا قدم الزمان المستلزم كل منهما اي من القدمين لقدم الجسم كما ياتي في الشرح ق بالمادة حتى تكون المادة
محلا لامكانه الاستعداد كما سبق ق ولا قدم المادة على تقدير تسليم تركبه من المادة والصورة محشي
ق وتسلسل الازمنة استحالة تسلسل المواد عندهم لكونه في الامور المجتمعة بخلاف استحالة تسلسل الازمنة لكونه في
الامور المتعاقبة فليس ما ذكره المص دليلا على قدم الزمان بل الدليل عليه امران احدهما ان تقدم عدم الزمان على وجوده زماني عندهم
فيلزم من القول بعدمه السابق القول بوجوده والثاني لما كانت الاستعدادات الواردة على المادة القديمة غير متناهية في جانب
الابتداء وكان التقدم والتاخر فيها زمانيا عندهم لزم من القول بعدم تناهيهما القول بقدم الزمان اشار المص بما ذكره في
بيان اقسام التقدم والتاخر من قوله فسبق العدم على الحادث لا يلزم ان يكون بالزمان اه الى الامر الاول وفي بيان الامكان
الاستعداد من قوله ومدة بها يكون تعاقب الحوادث الى الثاني واما حمل ما ذكره هنا على كونه الزاما فبعيد تامل محشي

مختلفة الطبائع فمركب في الاثر كب منها فبسيط والجسم البسيط اما فلكي وهو قسمان الافلاك

والكواكب او عنصري وهو قسم واحد وهو العناصر الاربعة والجسم المركب من جسام مختلفة

الطبائع اما ممتزج اى ماله مزاج او غيره فمن البسيط الفلكي ما هو فوق الكل ومحيط بكل

ما سواه من الاجسام ويسمى محدد الجهات ويبنوه اى اثبتوه بانه لابد لتحديد الجهات

الحقيقية التى لا تتبدل اصلا كالعلو والسفل اذ ما عداهما على كثرتها اعتبارية متبدلة

بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط من جسم واحد كرى محيط بالكل مما سواه يتحدد وتتعين

بمحيطه الحد القريب من المحيط وهو جهة ويتحدد بمركزه الحد البعيد منه وهو السفل اما الجسمية فلكونه

كونه ذا وضع لان المراد

ق وهو قسمان مختلفي الجنس ق وهو العناصر المتحدة الجنس ق لتحديد الجهات اى لتعيين وضعها وكتب البعض الجهة

ان كان باعتبار الانواع فالمراد ما فوق الواحد او الافراد فعلى حقيقته ق التى لا تتبدل صفة كاشفة ق كالعلو

اللام استقصائية ان لم يكن الربط مقدما ق على كثرتها يعنى ان الجهات اليمينية واليسارية لا تتحدد ولا تتعين

بالمحدد لتبدلها بحسب تبدل الاحوال العروضة لها ق اعتبارية كما عرفت في مباحث الاعتبارات ق بمحيطه اى

السطح المحدب ق الحد القريب اى حدود واطراف الاجسام القريبة من السطح المحدب من حيث هو قريب وان كان

بعضها بالنسبة الى بعض بعيدا وكتب البعض وبعبارة اخرى لتعيين ويتحدد بمركزه اى الحد القريب منه وهو جهة السفل

وبمحيطه الحد البعيد منه وهو جهة العلو

لان المراد بالحدد ما يتعين به وضع الجهة وظاهر ان ما لا وضع له لا يتعين به وضع

فلا محالة لا يكون معدوما ولا مجردا بل يكون موجودا ماديا فيكون جسما او جسمانيا

وعلى التقديرين لا بد من الجسم والمراد بالوضع كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه با

لاشارة الحسية واما الوحدة فلانه لو تعدد فان حاط البعض بالبعض تعين المحيط

الحقيقي الذي ينتهي الاشارة الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو كافيا لتحديد الجهتين به

باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حشوا لا مدخل له في التحديد والا يحيط البعض

بالبعض بل كان كل منهما خارجا واقعا في جهة من الآخر لتحدد القريب منه فقط فان

البعيد عن الجسم اذا كان خارجا عنه لا يتعلق الى اين على ان كون كل منهما في جهة من

ق والمراد بالوضع اسمه في كلام المصنف لا في قول الشارح وضع الجهة اذ هو على معناه الاصطلاحي تدبر ق فان البعيد

المحدق خارجا عنه اي بالنسبة الى الجوانب في الجهات الخمس اذا قد تدبر ق الى اين فان قيل لم لا يجوز ان يكون

تلك الاجسام كالمكعب المجوف بان تكون كالجدران الاربع للدار والسقف وارضها قلت هذا داخل في قوله الا

بل المضلع اليه بشمراه تيجوزي

الآخر يقتضي تقدم محدد للجهة عليهما حتى يكون وقوعهما فيها كرّي لما ذكره بقوله واما

الكرية اي كونه كريا فلان غير الكرى لا يتحدد به البعيد وهو ما يكون بعيدا من سطح المحدد

غاية البعد وعُرِض بان الشكل البيضي والعدسي بل المضلع ايضا يشتمل على وسط هو

غاية البعد من الجوانب غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية

ولانه بسيط يمتنع زواله عن الاستدارة التي هي مقتضى طبعه لان تركيبه وكذا انبساطه

مع زواله عن مقتضى طبعه اعني الاستدارة بالحركة يقتضي كون الجهة قبله لان ذلك اي كلا من

تركيبه وزواله عن الاستدارة بالحركة المستقيمة التي لا تكون الا من جهة الى جهة اما زواله

قوله لانه بسيط اي لانه يجب ان يكون بسيطا ق لان تركيبه اقول في شرح المواقف والتجريد انه لا يجوز ان يكون

المحدد مركبا والا لكان اجزائه المختلفة الطبائع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة

اذا عرفت هذا فنقول معنى قول المصنف ولان تركيبه مع زواله الخ ان المحدد لو لم يكن كريا لكان مركبا لما تقرر عندهم

ان شكل البسيط كري ولو كان مركبا لكان جائز الزوال والانحلال وكل من تركيبه وزواله الى آخره يقتضي كون الجهة قبله

الى آخر ما قال الشارح فينبغي ان يحمل عبارة المصنف قوله كون الجهة قبله وهذا خلف ق الى جهة فيه بحث لانه ان كان المراد

بالجهة المتنقل منها وبالجهة المتنقل اليها العلو والسفل فالحصر ممنوع وان اريد الاعم فمسلم لكن لا يلزم الخلف لان

المحدد انما يحدد جهتي العلو والسفل وقال بعضهم التحقيق ان تحديد جهات العالم لا يكون الا بالفلك الا انه

يحدد جهتي الفوق والتحت بالذات وسائر الجهات بواسطتهما تبريزي

زوالها عن الاستدارة فظم وأما تركيبه فلان التألف لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء

الى بعض وهي حركة مستقيمة واما الاحاطة فلان غير المحيط لا يحدد سوى الحد القريب منه

لان الحد البعيد اذا كان خارجا عنه لا يتعين له اين ولا بد من الاحاطة بالكل اي بجميع

الاجسام ولا يكون محاطا لشيء منها لان المحيط اذا كان محاطا لم يكن محددا للجهة

التي هي طرف الامتداد ومنتهى الاشارة لان المحاط قد يمتد الاشارة منه الى الغير المحيط

به فلا يكون هو اي ذلك المحاط المنتهى للاشارة وطرف الامتداد وقد فرض كذلك

وزعموا ان المحدد للجهات تاسع الافلاك التي قام الدليل عليها من الحركات المختلفة في الجهة

او السرعة والبطء او فيهما معا فانه لا بد لتلك الحركات من محال متعددة لاستحالة الحركتين

المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد وزعموا انه اي المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب على

ق بعض الاجزاء التي هي بسائط من جهة الطبيعي ق تاسع الافلاك الكلية ق لاستحالة الحركتين الذاتيتين بجوهر

منطقة هي عظم دائرة تعرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما تسمى معدل النهار

لتساوي الليل والنهار عند كون الشمس عليها وهو حين ما تكون في احدى نقطتي الاعتدالين

وعلى قطبين وهما النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة تسميان قطبي العالم احدهما وهو

الذي يلي شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالي والاخر الجنوبي ومحدبه اي المحدد فلك الثوابت

سميت بالثوابت لبطئ حركتها بحيث لا يحس بها الا بعد تدقيق النظر في احوالها المعلومة بارصاد (الى مشرقية بحيث)

متعددة بين تلك الارصاد مدة طويلة ولذلك خفي حركتها على الاوائل حتى حكموا ان الافلاك

ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت ثم فلك الزحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم

فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك العطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا لانه اقرب الينا

من سائر الافلاك والدليل على

والدليل على ترتيبها الحجب فما هو اسفل يحجب ما هو الاعلى ولستره عنا اذا وقع على محاذاة تم

الا الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشيء من الكواكب ولا لشيء منها لانها تستر

بشعاعها اذا قرب منها فالحكم بكونها في تلك المرتبة لما فيه من حسن الترتيب وجودة

النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة ق

منطقة حركة الفلك الثامن تسمى منطقة البروج لمرورها باوساط البروج وتقاطع هذه

المنطقة منطقة العالم وهي التي تسمى معدل النهار على نقطتين تسميان نقطتي الاعتدالين

احدهما وهي النقطة التي تجاوزها الشمس الى شمال المعدل اعني ما يلي القطب الشمالي هي نقطة

الاعتدال الربيعي لاعتدال الليل والنهار وحلول الربيع في اكثر البلاد عند كون الشمس فيها ق الا في

ق كسفها مصدر المجهول نظرا الى المعطوف عليه والمعلوم نظرا الى المعطوف ق باوساط البروج التسطيحية او

الجرمية ق نقطتي الاعتدالين وهما تنصيفان من المعدل وتنصيفان من منطقة البروج ق في اكثر البلاد

اي ما عدا البلاد الاستوائية او القريبة منها

وهي التي تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل هي نقطة الاعتدال الخريفي لاعتدال الليل
والنهار وحلول الخريف في اكثر البلاد عند كون الشمس فيها وتسمى ما بينهما اى بين نقطتي الاعتدالين سمتي نوعينان
عند اليونان وهما يراد به ابعد اجزاء منطقة البروج عن منطقة العالم نقطتي الانقلاب احديهما
وهي غاية البعد عن المعدل من جهة الشمال نقطة الانقلاب الصيفي لانقلاب الزمان من الربيع
الى الصيف عند كون الشمس فيها والاخرى وهي غاية البعد من المعدل من جهة الجنوب نقطة
الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان عند كون الشمس فيها وينقسم الفلك بتوهم ست
تكون المعمورة في جميع الى الشتاء م
دوائر متقاطعة على قطبي البروج اثني عشر قسما يسمى كل قسم منها برجا وجعلوا كل برج
ثلثين قسما يسمى كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما يسمى كل قسم دقيقة وجعلوا كل
دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة وهكذا وتفاصيل ذلك في علم الهيئة فان

فان اردت معرفة التفاصيل فطالع كتبه ثم ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلأ

والاجاز ان ينتهي اليه الامتدادات ويتعين به اوضاع الجهات وعلى اختلاف

الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام ما يقتضي

صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع وما يقتضي صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن للعلو

والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان الثابت عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة

يجوز على كل ما يجوز على الاخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار لا اثر

فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه في اثبات المحدد عندنا وكانت الحركات المستقيمة التي

بها الخرق والالتيام جائزة على الفلك كما جازت على العناصر والكواكب سابحة

قـ وان الحركات عطف على ان الاجسام عطف المسبب على السبب قال الاستاذ المحقق وكانت الحركات
هذا نظرا الى الشرح عطف على قوله لم يتم ما ذكروه وكتب ايضا المناسب له ان يقول انه هنا ايضا وان اثبات
الافلاك على الوجه المخصوص مبني على عدم تجويز الخرق والالتيام والاجازة ان يكون الكواكب متحركة في الفلك كما
الحيتان في الماء تسرع وتبطئ وترجع وتقف من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة ثم يقول ولما كانت الحركة
اه وكانت الكواكب سابحة اه عندنا لم يتم ما ذكروه في اثبات الافلاك على الوجه المخصوص تحرر

على الوجه الذي يعلم الله تعالى قال الله تعالى كل في فلك يسبحون قالوا اي الحكماء ان

البسائط العنصرية اربعة النار والهواء والماء والارض وتحت فلك القمر عنصر النار

[اي اصحاب العناصر المتباينة]

خفيف مطلق اذا خلي وطبعه في اي جزء من الاحياز كان طالبا للمحيط ولذلك كانت

مماسة له وهي حارة بشهادة الحس حرارة شديدة يابسة لانها تفني الرطوبات

شفافة لا تحجب ما وراءها ثم عنصر الهواء خفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق

[حار رطب]

الاخرين ولذا صار الماء بالتسخين هواء والبرد العارض له انما هو لمجاورة الارض و

الماء رطب اذ لو خلي وطبعه لا حس منه بالكيفيتين شفاف لا لون له ثم عنصر الماء ثقيل مضاف

يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الاخرين بارد رطب بشهادة الحس شفاف والماء

المرئي لنا انما يستتر لمخالطة اجزاء ارضية فله لون ما ثم عنصر الارض ثقيل مطلق يطلب المركز

بارد يابس بشهادة الحس ثم انهم زعموا ان هيولى العناصر واحدة مشتركة

مشتركة قابلة لصورها النوعية حسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجية فعند
تبدل الاسباب يزول صورة ويحدث اخرى وهذا هو الانقلاب فا علم انه ينقلب شيئا
الحاصل كل من العناصر الى صاحبه المجاورة بلا واسطة والى غيره بواسطة او واسطتين وهو
الكون والفساد لاخرى ثم الذي يقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض لان الارض
ثقيل مطلق بخلاف الماء فحيزه الطبيعي فوق الارض ولكنه من العناية اى الارادة الالهية
انكشاف البعض من الارض معاشا للحيوان والعناية كالارادة فسروها بالعلم
بالنظام على الوجه الاكمل فلا يوجب القصد بالقصد والاختيار حتى ينافي قولهم بالايجاب
وللنار طبقة واحدة لانها شديدة الاحالة لما جاورها الى جوهرها ولكل من البواقي
طبقات وفيها اقوال مختلفة لا فائدة في استقصائها ثم انه بعد الفراغ عن مباحث
وانكشاف البعض وهو ربع الارض تقريبا ولكل من البواقي صرح الطوسي في التجريد بان للماء طبقة واحدة محوك

البسائط شرع في مباحث المركبات مقدما منها ما لا مزاج له لكونه شبيه بالبسائط

من جهة عدم استحكام تركيبه وجواز اقتصاره على عنصرين او ثلثة ولهذا لم يفرده بفصل

بل ذكره في فصل البسائط وهو ثلثة اقسام لان حدوثه اما فوق الارض اي في الهواء

او على وجه الارض او في الارض ومن الاول ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان

وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية هي البخار ومن اليابس اجزاء

ارضية تخلطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية هي الدخان والبخار المتصاعد

قد يلطف بتحليل الحرارة اجزائه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية

من الهواء وهي الهواء الصرف الذي برد بمجاورة الارض والماء لم يصل اليه اثر انعكاس

الاشعة فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر وينزل مطرا ان لم يصبه برد شديد او ينزل ثلجا

ان اصابه برد شديد يجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات او ينزل بردا ان اصابه

في المتصاعد نار (؟) بل للطف في مجاورة الارض بل بالابخرة الواصلة اليها كما في شرح التجريد قوله او

ينزل ثلجا هذا نظر الشرح عطف على يتقاطر نا ... محوى

ان صابه برد تكاثف وقد لا يبلغها اى الطبقة الزمهريرية فيصير ضبابا ان كثر او

فينزل صقيعا ان قل وتكاثف ببرد الليل وجمد او لينزل طلا ان لم يجمد فنسبة الصقيع الى

الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يتصاعد مع البخار دخان الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف

البخار فينعقد سحابا فيحتبس الدخان في السحاب فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود

وان برد قصد النزول وكيف ما كان يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحصل من تمزيقه و

حركته اياه صاعدا وهابطا ومصاكته في القاموس صكه ضربه ودفعه والصكة

الصدمة الشديدة صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بالتسخين الحاصل بالتمزق

فيحصل نار لطيفة تنطفي سريعا وهو البرق او كثيفة لا تنطفي حتى تصل الارض و

هو الصاعقة وقد تتكاثف الادخنة الكثيرة المتصاعدة بالبرد وينكسر حرها

اى الاوتن السحب الباردة والدخانية [illegible] ينفتح ويخرج [illegible] ينفتح والنار [illegible] انتهى

بالطبقة الزمهريرية فتثقل فتنزل بتموج الهواء وهي الريح الباردة وقد لا
ينكسر حرها فتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك وهي الريح
الحارة وما تشوهد فيها اي في الرياح من الاهوال كقلع الاشجار ونقلها وغير ذلك
تشهد بانها ليست الا من عند الفاعل المختار ومرسل الرياح وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان
اسباب تكونها بارادة الله تعالى عن من يقول بالوسائط لا عندنا لاستنادنا الكل اليه
تعالى ابتداء فلا يتصور وسط حقيقة عندنا وهنا وقع الفراغ من النوع الاول والحاول
الشروع في الثاني فنقول الطين اللزج الكثير اذا انعقد واستحكم انعقاده بحر يابسة
بحر وغيره تكون حجرا او الطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخوة واذا انحفر اجزائه الرخوة
باسباب من الماء والرياح وغير ذلك او تكونت وتحصلت الجبال ثم لا يخفى ان اختصاص بعض
الاجزاء بالصلابة وبعضها بالرخاوة مع استواء نسبة الكل الى الفلكيات التي زعموا انها
المدارك لها يقتضي سببا مخصصا وهو الفاعل المختار ولعل تسميتها اي الجبال [illegible]

بانعكاس الشعاع وتنفخ عليها الثلوج والانداء التي تحصل منها الابخرة التي هي مادة

المعادن والسحب والعيون فتكون المعادن والسحب والعيون تكونا كثيرا ولما فرغ من

القسمين الاولين شرع في الثالث فقال اذا انشقت الارض بابخرة وادخنة محتقنة فيها

محاولة للخروج غير متمكنة عليه لكثافة وجه الارض وكونه عديم المسام او ضيقها جدا

حدثت الزلازل لان ذلك انما يكون اذا تحركت الابخرة والادخنة وتحركت الارض و

تلك الحركة تسمى زلزلة وقد يكون معها اي الزلازل الحادثة عند الانشقاق نيران محرقة

واصوات هائلة لشدة المصاكة وقلما توجد الزلزلة في الارض الرخوة لسهولة الخروج

والبلاد التي تكثر الزلازل فيها اذا حفرت فيها آبار كثيرة قلت الزلزلة بها وربما ينقلب

بمعونة البرد الذي في باطن الارض البخار الحادث فيها ماء فينشق الارض لكثرة البخار المنقلب

فيها ماء وعيونا جارية على الولاء لامتناع الخلاء فانه كلما جرى الماء انجذب الى موضعه

هواء وبخار آخر يبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الى ان يمنع مانع

او راكدة ان لم يكن للابخرة المنقلبة مدد وربما يفتقر الى كشف عنه وذلك اذا لم يكن البخار

كثير الجيث بنبو الارض وهي الابار والقنوات بحسب مصادفة المدد وفقدانه وربما ينتهي
الى كثيره وقد يكون بسبب العيون والابار والقنوات مياه الامطار والثلوج لانا نجدها
تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها فصل في المركبات التي لها مزاج وما يتبعها وفيه
بيان حقيقة المزاج اذا اجتمعت العناصر الاربعة لان حدوث الكيفية المتوسطة
المتشابهة لا يتم بدون الاربعة المتصغرة الاجزاء جدا لان الامتزاج انما يكون بطريق
المماسة وهي تتكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها فكلما كان
تصغر الاجزاء اكثر كان المزاج اتم فتفاعلت تلك العناصر بقويها اي بكيفياتها بعضها
في بعض سميت قوى لكونها مبادي التغيرات فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع
الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة بمعنى ان تزول مرتبة تلك الكيفيات وتحدث
مرتبة اخرى حدثت اضعف منها حدثت جواب اذا كيفية متوسطة بين الاربع بمعنى ان تكون
اقرب الى كل من الكيفيات المتضادة من مقابلها متشابهة في الكل بان يكون الحاصل في
كل جزء من اجزاء الممتزج مماثلا للحاصل في الجزء الآخر بحيث يكون مساويا له في الماهية

في الماهية من غير تفاوت سوى المحل يسمى بالمزاج وهو اما معتدل واما خارج فان
كان من قوى متساوية المقادير شدة وضعفا فمعتدل وتساوي مقادير القوى لا يستلزم تساوي
مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوب في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس حتى جعلوا
حرارة النار لضعاف برودة الماء والا يكن من قوى كذلك فخارج عن الاعتدال اما بكيفية واحدة
من الكيفيات الاربع او بكيفيتين غير متضادتين واما خروجه بمتضادتين او بثلث او باربع
فغير ممكن للزوم اجتماع المتضادين لان الخروج بكيفية الحرارة مثلا معناه ان تزيد الحرارة
على البرودة فمع ذلك زيادة البرودة يستلزم ذلك فينحصر الخارج في ثمانية اقسام لان
الخارج بكيفية اربعة اقسام بحسب الكيفيات الاربع وبكيفيتين غير متضادتين ايضا كذلك واما
بالحرارة واليبوسة والرطوبة او باليبوسة والبرودة وقد يقال المعتدل لما توفر فيه على الممتزج
القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله من الكميات والكيفيات اي كميات
العناصر وكيفياتها مثلا شان الارنب الخوف والجبن وشان الاسد الجرأة والاقدام
فيليق بالاول غلبة البرودة وبالثاني غلبة الحرارة والمعتدل بالمعنى الاول من التعادل يعني

الثاني ويقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني من العدل في القسمة ويقال له المعتدل

الطبي نوعا كان ذلك المعتدل او صنفا او شخصا او عضوا كل من هذه الاربعة اعتبر بحسب

الخارج عنه فيعتبر النوع بالنسبة الى سائر الانواع والصنف الى سائر الاصناف من ذلك

النوع والشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف والعضو الى سائر الاعضاء من ذلك

البدن او بحسب الداخل فيه فللنوع بالقياس الى ما له من الاصناف والصنف الى ما له من الاشخاص

والشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا العضو والتفصيل ان لكل نوع من المركبات المزاجية

مزاجا لا يمكن ان يوجد صورته النوعية بدونه ولكن ليس ذلك المزاج على حد واحد والا كان جميع

افراد النوع الواحد متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة

والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك

النوع فهو اعتدال النوعي والبعض امزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه وله ايضا مزاج

واقع فيما بين ذلك العرض اي يكون في حاق الوسط هو اليق الامزجة الواقعة في ذلك العرض

فهو يكون حاله فيما خلق له من صفاته واثاره المختصة به اجود وذلك اعتدال النوع بالنسبة

الى ما يدخل فيه من صنف وشخص ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك

من ذلك النوع ولا يكون ايضا صلاله الا في اعدل حالاته وكذا الثلثة الباقية فالاعتدال

الصنفي بالقياس الى الخارج هو ما يكون لايقا بصنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصناف

وله عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك ا

الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة

الواقعة فيما بين طرفيه انه يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا اعدل

شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصي با

لنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو اللايق به مقيسا الى

امزجة سائر الاشخاص من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو

ما يكون به الشخص على اجود حالاته والاعتدال العضوي بالقياس الى الخارج ما يتعلق به وجود

العضو سالما وهو اللايق دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض

الشخصي ومقيسا الى الداخل الذي ينبغي له حتى يكون على احسن احواله ثم اعلم انهم اتفقوا على ان

اعدل الانواع اي اقربهم بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لانه متعلق النفس

الناطقة التي هي اشرف واكمل فلا بد ان يكون هو اشرف اي اقرب الى الوحدة والبعد
الكثرة حتى يكون بالواحد المبدء انسب فيكون بافاضة الكمال اجدر واختلفوا في اعدل
الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء لتشابه احوالهم
من الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم ابدا فينكسر سورة كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحا
دثتين منهما بالاخرى فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي وكثير من المتاخرين على انهم سكان
الاقليم الرابع فاعدل البقاع بحسب اوضاع العلويات هو الاقليم الرابع عند الاكثرين منهم لانهم نراهم
احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك يتبع المزاج واعتدال الروح
اعدل الاشخاص اعدل شخص من اعدل صنف واما اعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي
للانملة سيما الذي للسبابة ولذا حكم في الملموسات والحاكم ينبغي ان يكون متساوي الميل الى
الطرفين ليحكم بالعدل واقسام الممتزج ثلثة لانه ان تحقق فيه مبدء التغذية والتنمية
فاما مع تحقق مبدء الحس والحركة الارادية فهو الحيوان او لا مع تحقق مبدء الحس والحركة فهو
النبات والا يتحقق فيه مبدء التغذية والتنمية فالمعدني وانما اعتبر تحقق المبدء المذكور
اذ لا قطع بعدمه في النبات والمعدني بل ربما يدعى الشعور والارادة للنبات لامارات مثل

ولا كذلك في الياقوت

مثل ميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها من جانب الموانع الى الفضاء والهواء

المعدني اما ذائب مع الانطراق اي كونه قابلا للضرب بالمطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق كالاجساد

السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني قيل هو جوهر

شبيه بالنحاس يتخذ منه المرايا او ذائب مع الاشتعال كالكبريت او بدونهما اي الانطراق

والاشتعال كالزاج واما غير ذائب اما لفرط الرطوبة كالزيبق او لفرط اليبوسة كالياقوت و

اللعل والزبرجد ونحو ذلك وبعد الفراغ من المعدني شرع في النبات ترقيا من الادنى

الى الاعلى فقال يشاركه النبات لاختصاصه بزيادة عتدال لا توجد في المعدني الحيوان

في الاحتياج الى قوى طبيعية سميت بها بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة

منها القوة الغاذية التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى

بدلا لما يتحلل عنه وتخدمها قوى اربع الاولى الجاذبة التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء والثانية

الماسكة التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان تهضمه الهاضمة والثالثة الهاضمة التي

تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو والرابعة الدافعة التي تدفع الغذاء والمهيئ

لتغذية عضو اليه وتدفع الفضل الغير الملائم له عنه ولولا دفعها اياه لم يخل شيء من الاعضا

خاليا عن خلط تفسده واولى مراتب الهضم الذي هو فعل الهاضمة يعني للهضم مراتب اربع اولها

في المعدة وابتدائه في الفم لاتصال السطحي بسطح المعدة ثم في الكبد ثم في العروق ثم في الاعضاء

وهذه هي الثلث الباقية ومنها اي من القوة الطبيعية النامية والقياس المنمية لان فعل

القوة هو الانماء والنامي انما هو الجسم وتسامح للازدواج وبالجملة هي القوة التي تدخل

الغذاء المهياء في اجزاء الجسم فتضمه اليها فتزيد في اقطارها الثلثة الطول والعرض والعمق

لنسبة طبيعية اي لنسبة تقتضيها طبيعة الشخص الذي له تلك القوة الى غاية النشو فيخرج

الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية والسمن لانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وانما الا

حتياج الى تلك القوة لتكميل الشخص ووصوله الى كماله ومنها القوة المولدة التي يحتاج اليها

لبقاء النوع وهي قوة تحصل من الغذاء بعد الهضم التام ما يصلح ان يكون مبدء ومادة لشخص

اخر من نوع المغتذي وتفصله اي ما يصلح مبدء الى اجزاء مختلفة وتفيده الهيئات اللا

يقة والمحققون على ان هذه الثلثة مستندة الى قوى ثلث والمولدة اسم للقوى الثلث وقد

يسند هذا الفعل الاخير الى قوة اخرى تسمى مصورة فيخص المولدة بالتحصيل والتفصيل ثم انهم

انهم اضطربوا في ان تعدد هذه القوى الطبيعية كلها بالذات او بمحض الحيثيات والا
عتبارات وما تقرر عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا انما هو في الواحد من جميع
الجهات واضطربوا ايضا في ان الجامع للاجزاء والحافظ لها والمدبر لها الى ان يتم الخلق
ماذا فقيل الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام
الى ان يستعد لقبول النفس ثم بعد حدوثها تصير حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق
ايراد الغذاء وقيل الجامع للاجزاء نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة
المصورة لبدن الجنين ثم نفسه الناطقة وتحيروا في كيفية صدور الافعال المتقنة المحكمة
على النظام المخصوص وكيفية صدور الصور العجيبة والاشكال الغريبة والالوان المختلفة التي
نشاهد في انواع النبات عن القوى الطبيعية التي هي اعراض قائمة بالاعضاء لا تتصور لها
قدرة وارادة وعلم والتجأوا اخرا الى الخالق القدير والحكيم الخبير ثم انه اراد بيان خواص
الحيوان فقال ويختص الحيوان بقوى نفسانية تنسب الى النفس الحيوانية او الناطقة
لكون تلك القوى في الانسان الكامل في سائر الحيوانات مدركة ومحركة احتيج اليها لطلب المنافع

لنطفتها ... نفس الابوين للنطفة والام

القول الاخير كما في ... ؟

... النبات وما ... ؟

والنبات داخل في المقصود فيختص ... ؟

الحيوان كالسيما في ... النوعية للانواع وتم الصورة

ولا فرق في ان يتوهم ان تلك الاعتبارات الافعال المتقنة والاشياء والتوليد لان صدور هذه الافعال متوقف على حصول الاعتبارات القوة وحصولها متوقف على صدور الافعال وايضا يلزم الدور ... رفع ما توهم انه كيف يجوز ان تكون متعددة باعتبار ... من ان افعالها مختلفة وقد ثبت عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاجاب بانه وحصل ان تلك القوة لها جهات مختلفة فيجوز ان يصدر عنها الافعال كذلك ... الجهات ...

ودفع المضار لان ذلك بادراكها والاقتدار على الحركة الى المنافع وعن المضار فالمدركة

قدمها على الحركة لكون الحركة تابعة للارادة التابعة للادراك الحواس الظاهرة باعتبا

محالها او مدركاتها والباطنة لان الكلام في القوى المشتركة والقوى النطقية المدركة

للكليات مختصة بالانسان وقدم الظاهرة لظهورها وكونها متفقا عليها من الفلا

قوة اللمس وهي قوة سارية في جميع البدن بها يدرك الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة

والملاسة والخشونة الى غير ذلك واحتياج الحيوان اليها اكثر من غيرها ولذلك كثيرا

ما يبطل حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف هذه ومنها قوة الذوق وهو

تالى اللمس في المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو اختيار الغذاء ويوافقه في الا

حتياج الى الملامسة وهي قوة منبثة اى منتشرة من نبثه اذا نشره في العصب المفروش

على جرم اللسان بها يدرك المطعوم ولا بد من الرطوبة العذبة الخالية في نفسها عن الطعوم

كلها ومنها قوة الشم وهي قوة في زائدتي مقدم الدماغ كحلمتي الثدى بها يدرك الر

وائح بوصول الهواء المتكيف بها الاقرب فالاقرب الى صماخها ومحل هذه القوة فتدركها

لا بانفصال الاجزاء عن ذى الرائحة كما زعم البعض وذلك لان المسك القليل يعطر مواضع

مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا ينقص وزنه واحتج المخالف بوجهين الاول
ان الحرارة تهيج الروائح وتنشرها والبرد يخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل قلنا
لم لا يجوز ان يكون ذلك لتاثير الحرارة في الهواء واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة
او في الالة واعدادها للشم والثاني ان التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شيء
منها لم يكن كذلك قلنا ذبولها من وصول النفس وكثرة اللمس ومنها قوة السمع وهي قوة
مودعة في عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بوصول الهواء الحامل للصوت الى
العصب ومنها قوة البصر وهي قوة مودعة في التجويف الذي في ملتقى العصبتين المجوفتين
النابتتين من مقدم الدماغ المتقاربتين الى التلاقي المفترقتين بعد التلاقي الى ان
تتاديا الى العينين فتنفذ اليمنى الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى وقيل بالعكس يدرك
بها الالوان والاضواء اولا وبالذات وبتوسطها سائر المبصرات اما بالانطباع اي
انطباع صورة المرئي في العين او بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه
عند العين وقاعدته عند المبصر ولكل من الانطباع وخروج الشعاع امارات فللاول

اى بعد تسليم الكبرى وبداهتها والا فهى ممنوع عند الشمس القائلين بالشعاع فانه لا انطباع لصورة الشعاعية للعين مثلا عندهم فى الماء بل ينعكس الخطوط الشعاعية فى الماء الى الشمس فيتخيل ان صورة الشمس فى الماء

منها ان العين صيقل جسم نورانى فان نور العين مرئى فى الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع شبحه فيه فان انطباع الشبح فى القابل المقابل ضرورى كما فى المرآة وهذا انما يفيد انطباع الشبح فى العين لا كون الا بصار به وكذا ايضا ان سائر الحواس انما تدرك بان يأتيها المحسوس لا بان يخرج منها شئ الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع وكذا ايضا ان صورة الشمس قد تبقى زمانا فى عين من طال النظر اليها ثم اعرض عنها وما ذلك الا الانطباع ورد ايضا بان صورة المرئى باقية فى الحس المشترك كما يأتى لا فى الباصرة وللثانى اى كون الرؤية بخروج الشعاع ان الرؤية تتفاوت بتفاوت الشعاع فان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح منه للبعيد لتفرق الشعاع فى البعيد ومن كثر شعاع بصره كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة فى المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال قلنا لو كان الشعاع طريق الرؤية فكلما كان اكثر كانت الرؤية اصح فالرقة الحاصلة بالحركة المذكورة لا تكون سببا لاصحية الرؤية لتنافيهما وكذا ايضا انه يشاهد فى الظلمة انفصال النور من

كون المرآة نورانيا غير معلوم عندنا وفيه ان الادوم النورانى اعم من ان يكون بالذات او بالعرض

قوله (صقيل) ستر لبريقه

قوله يجوز ان يكون ذلك من شرح التجريد بعين ان يعين تخيل واشاهده وقولنا وقلنا بينا والا تسلم فى ان ذلك هو تخيل دون انه شاهده او لا يجوز ان يشاهده لا تخيل مشاهده كحال من

النور من العين واشراقه على الانف وانه يشاهد عند تغميض العين على السراج خطوط
شعاعية اتصلت بين العين والسراج قلنا هذا انما يكون امارة على وجود الشعاع ولا يفيد
ان الابصار انما يكون بذلك كيف ولو كان كذلك لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان
يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وليس كذلك لانا لما فتحنا العين ابصرناه بلا تفاوت في القريب و
البعيد وعندنا الرؤية بمحض خلق الله عند فتح العين ولا تشترط بشيء وما يقال وهو قول
الفلاسفة وتبعهم المعتزلة انه يشترط في صحة الابصار بعد سلامة الحاسة وبعد القصد
الى الاحساس وحضور المبصر عند الرائي كونه اي المبصر كثيفا مانعا من نفوذ الشعاع فيه
والمراد ان يكون له حظ من الكثافة وان كان له لطافة ما كالزجاج فان مثله للطافته لا
يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا مضيئا اما لذاته او من غيره مقابلا للرائي او
في حكمه كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة بلا حجاب بين الرائي والمرئي ولا افراط قرب
فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ولا افراط بعد هذا يتفاوت بحسب قوة
البصر وضعفه وحسب عظم المرئي وصغره واشراق لونه وكمودته ولا افراط صغر

ولا سبب علة للرؤية فانا نجد انتفاء الرؤية عند انتفاء شيئ من تلك الشرائط ثم لجواز ان

يخلق الله تعالى الرؤية بدون هذه الشرائط وعدم الوقوع لا يدل على الامتناع وكذا

دعوى لزومها اي الرؤية عند تحقق تلك الشرائط ممنوعة اذ يمكن مع تحقق هذه الشرائط

ان لا يخلق الله تعالى الرؤية كما حجب اوليائه من اعدائه في مواطن كثيرة قال في شرح المقاصد

منهم من قال اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص

او لكون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على آخر فوقه كما في الآخرة هذا ومن الحواس الباطنة

الثابتة بالدليل الحس المشترك وهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة اذ

يجد كل احد من نفسه ادراكاتها وتعلقها بما يخصها من الآلات بالتأدي اليها من طرف

الحواس الظاهرة بدليل الحكم بالبعض من المحسوسات بالحواس الظاهرة على البعض ايجابا او

سلبا كالحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون فان الحاكم بالنسبة لا بد ان يحضر عنده

الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وليس شيئ من القوى الظاهرة كذلك فلا بد

من قوى باطنة فان قيل الحاكم العقل قلنا ان مدرك الجزئيات عندهم ليس الا قوى

جسمانية كما يأتي لكن يرد عليهم صحة الحكم بان زيدا انسان مع انه لا يمكن للقوى الجسمانية

فتنبه هنا على تفاوت الحكم والمرتسم فيه [illegible] وجه لان [illegible] الطرف [illegible] لا يرد عليه الايراد المذكور [illegible]

الجسمانية ادراك الكليات فالمدرك للجزئي هو مدرك الكلي والا لبطلان الحاكم هو
العقل لابد ان يحضر عنده الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات
فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية يرتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده
قلنا الحضور عند العقل لا يجب ان يكون باجتماعها في قوة واحدة وبدليل مشاهدة النائم
والمريض على حسب مشاهدة الامور الموجودة ما ليس وجوده في الخارج والآراء اكثرها سليم الحس
فهو في مدرك جسماني لان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية وليس حسا ظاهرا
لتعطله في النوم ولان الرائي ربما كان معروض العين فوجب ان يكون حسا باطنا هذا ولا
يخفى ما فيه وبدليل مشاهدة القطرة النازلة خطا مستقيما ومشاهدة الشعلة الجوالة
الدائرة بسرعة دائرة وليس في الاشياء الخارج من القوى المدركة فهو في الحس وليس في الباصرة لانها
انما تدرك الشيء من حيث هو حاضر لا زائل عن مكانه لم تدرك فيه الا في مكان حضر فهو في قوى
اخرى سوى الباصرة وليست النفس لاستحالة كونها محلا لماله مقدار فهي قوة جسمانية

لا يرد لانه [illegible] في طرفي العين [illegible] فيه [illegible]

باطنة وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك لارتسامه في الباصرة وقولكم انها لا تدرك الشيء

الا حيث هو ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد العلم لا يجوز ان ينطبع فيها

صورة الجسم في الحيز وقبل انحرافها عنها ينطبع فيها صورته في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان

فيها تشعر بهما معا على انها صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة والاستدارة

وايضا ارتسام ماله مقدار في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصورة فيها كحلول الاعراض

في محالها وهو ممنوع ومنها الخيال وهي القوة التي تحفظ صورة المحسوسات المرتسمة في

الحس المشترك اذا غابت عن الحواس الظاهرة وانما احتيج الى الحفظ لحفظ النظام فانا اذا ابصرنا

الشيء ثانيا ولم نعرف انه هو المبصر اولا ما حصل التمييز بين الضار والنافع بدليل انها اي صور

المحسوسات تزول عن الحس المشترك لا بالكلية بحيث نحتاج الى احساس جديد كما في النسيان بل

مع سهولة الاستحضار بادنى التفات كما في الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى تستحضرها

الحس المشترك لم يبق فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون

محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول لعدمه

(حاشية: اي النفس / بعد تسليم كونه ارتسام ... / اي بعد ارتسامها في هذه القوة / متعلق بالنفي / ... الحس المشترك / ... على هذه الملازمة / وهذا الاعتراض ... في الاعتراض ... اي الحس المشترك ... قوة)

بعدهم ويكون الفرق بين المشاهدة والتخيل عائدا الى الحضور عند الحواس الظاهرة والغيبة

والغيبة منها ومنها الوهم وهي القوة التي بها ادراك المعاني الجزئية المتعلقة با

الصورة المحسوسة والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة كالعداوة الجزئية التي

يدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فتميل

اليها فكون تلك المعاني جزئية دليل على مغايرة القوة المدركة لها للنفس بناء على انها لا

تدرك الجزئيات مع وجود ادراكها في الحيوان العجم كما مر ومنها الحافظة لاحكام الوهم كالخيال

للحس المشترك ووجه تغايرهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور

وتسميها قوم ذاكرة اذ بها التذكر اي ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه ومنها المتصرفة التي

تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل

انسان ذي راسين وانسان عديم الراس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وتصور

العدو صديقا وبالعكس وهذه القوة تسمى باعتبار استعمال العقل وحده او مع الوهم

اياها مفكرة وباعتبار استعمال الوهم من غير تصرف عقلي متخيلة فان قيل كيف يستعملها

تصرفها في الصور الخيالية ملازاده

تصرفها في الصور الفكرية ملازاده

الوهم في الصور المحسوسة مع انها غير مدركة لها أجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة ينعكس الى كل ما ارتسم في الآخر والوهم سلطان تلك القوى فله تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو الغرض فيها بل له تسلط على مدركات العاقلة فينازعها فيها ويحكم عليها فمن سخرها للقوة العاقلة بحيث صارت مطاوعة فقد فاز فوزاً عظيماً

والمحل للحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ وللخيال مؤخره وللمخيلة البطن الاوسط منه وللوهم مقدم البطن الاخير منه وللحافظة مؤخره وعلم ذلك بدليل الاختلال باختلال المحال المذكورة فانه اذا تطرق آفة الى محل منها اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها فلولا الاختصاص بمحله لما كان كذلك وبعد الفراغ عن القوى المدركة شرع في المحركة المراد بها اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها كما ان المدركة هي التي بها الادراك سواء كانت مدركة او معينة في الادراك يدل على ذلك قوله منها قوة شوقية وهي اما تنبعث على جلب المنافع او على دفع المضار وتسمى الاولى الباعثة على جلب المنافع شهوية وتسمى الثانية الباعثة على دفع المضار غضبية ومنها قوة فاعلة بتمديد الاعصاب

والمدركة من الحواس الباطنة اثنان الحس المشترك والوهم والمعينة الخيال والحافظة

قوة شهوية بهيمية وقوة غضبية سبعية واما قوة

لا قوة سبعية غضبية ونفسانية

بتمديد الاعصاب وتقريب الاعضاء الى جهة مبدئها كما في القبض للبدا او بتمديدها

وتقريبها الى خلاف جهته اي مبدئها كما في البسط لها مقالة في المجردات وفيها بحثان

البحث الاول في النفس قسموها الى فلكية وانسانية فانهم اثبتوا للافلاك نفوسا

مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات كالانسان وقد تطلق النفس

على مبدء اثار النبات او الحيوان وتسمى نباتية او حيوانية ثم اعلم انه اختلف الكلام

في نفس الانسانية والمعتمد من اراء المتكلمين ان النفس الانسانية جسم مخالف بالماهية

للجسم الذي يتولد منه البدن لطيف حي لذاته بخلاف البدن فان حيوته بالعرض سار في البدن

سريان الماء في الورد والنار في الفحم لا يتبدل ذاته ولا يتحلل اجزائه بقائه في البدن حيوة

وانتقاله عنه الى عالم الارواح موت له او الاجزاء الاصلية التي لا تقوم الحيوة باقل منها

الباقية من اول العمر الى اخره كما ذهب اليه كثير منهم والمعتمد من راي الفلاسفة وبعض

المتكلمين انها جوهر مجرد في ذاته تتصرف في البدن لنا في اثبات انها جسم وجوه احدها

ان المدرك للكليات وهو النفس بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا

زيد انسان والحاكم بين الشيئين لابد ان يتصورهما والمدرك للجزئي منا هو الجسم لا

لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس وان

غير الانسان من الحيوانات العجم يدرك الجزئيات مع الاتفاق على عدم اثبات النفوس المجردة

لها والقول بان المدرك هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بواسطة العضو فيه

انه يلزم اما اثبات النفوس المجردة لسائر الحيوانات واما جعل احساساتها للقوى و

احساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت والثاني ان كل واحد

منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو عندي النفس يتصف باوصاف الجسم كالقيام والقعود

والاكل والشرب ونحو ذلك من خواص الاجسام ورد بان المشار اليه بانا وان كان هو النفس

على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق الثالث من

الوجوه ان نسبة المجرد الى الابدان على السواء فيجوز ان ينتقل من بدن الى اخر فلا

يصح ان يقطع بان زيدا الان هو الذي كان بالامس ورد بانا لا نسلم ان نسبتها الى

الابدان على السواء بل كل نفس ببدن لا يليق بمزاجه الا تلك النفس الفائضة بحسب

بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص الرابع ظواهر النصوص من الكتاب والسنة

الدالة على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص البدن كالدخول في النار

لكنها تحتمل التأويل وكونها على طريق التمثيل احتجوا اي القائلون بتجردها بوجوه ا

حدها انها تعقل ذاتها وتصورها تكون محلا لما ليس بمادي كالجواهر المجردة وان لم نقل

بوجودها في الخارج اذ ربما نعقل شيئا فنحكم بانه موجود او ليس بموجود مع امتناع

حلول صورة المجرد في المادي وكذا لا يكون بذي وضع ومقدار كالمعاني الكلية وان كانت

للماديات فانها يمتنع اختصاصها بشيء من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك

مما لا ينفك عنه المادي في الخارج والا لم تكن كلية ومتناولة لما ليس له ذلك فلو لم تكن النفس

مجردة لما كانت عاقلة للكليات لان الحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير

والاوضاع وكذا لا يكون قابلا للانقسام كالوحدة والنقطة وانقسام المحل يستلزم

انقسام الحال فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا لذلك والجواب ان مبنى ذلك على مقدمات

غير مسلمة منها ان تعقل الشيء بحلول صورته في العاقل لم لا يجوز ان يكون بمجرد اضافة

بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة لم لا يجوز ان
يكون جوهرا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزى ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كان صورته
الادراكية مجردة يمتنع حلولها في المادة ومنها ان الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين
يجب ان يكون متصفا بها لم لا يجوز ان يكون كالحركة الحالة في الجسم الابيض ولا تتصف با
البياض ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة في العقل كذلك ولنا
ان النفس متصفة بصفة لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك مجرد بيان الصغرى انها تدرك
ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا تضعف بكثرة الافعال والادراكات بل ربما تصير اقوى واقدر
على الادراك ولا تضعف ايضا بضعف الاعضاء ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك تشهد بذلك
التجربة ورد بجواز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى الجسمانية مع كون الجميع مادية
الثالث من وجوه تجردها ان القوة العاقلة لو كانت في جميع البدن او بعض اعضائه لكانت
اما عاقلة لذلك الجسم دائما او غير عاقلة له دائما لانها اما ان يكفي في تعقلها حضوره بنفسه
عندها اولا فان كفى في تعقلها حضوره بنفسه عندها لم ينقطع تعقلها لوجوب وجود المعلول
عند تمام العلة والا يكفي حضوره بنفسه بل يتوقف على حضور صورة منتزعة منه مطابقة

مطابقة للصورة الخارجية لم يحصل تعقل دائماً لامتناع تعدد الصورة لشيء واحد ومجتمعها

في مادة واحدة لان الاشخاص المتعددة المتحدة الماهية يمتنع تغايرها من غير تغاير المواد وعلى

تقدير كون العاقلة في جسم اجتمعت الصورتان الخارجية لذلك الجسم والتي حصلت له بالتعقل فيه

بخلاف ما اذا كانت النفس مجردة فان الخارجية ح في الجسم والحاصلة بالتعقل في النفس قد يقال

لا نم الاجتماع لان قيام الاصلية بمادة الجسم والمنتزعة بالجسم نفسه ولو سلم فانما يمتنع الاجتماع

من جهة ارتفاع التمايز والامتياز هنا باق لان احدى الصورتين موجودة بالوجود الخارجي والاخرى

بالوجود العقلي على انا لا نم انه لا بد في الادراك من الصورة العقلية لم لا يجوز ان يكون مجرد اضافة

بين العاقل والصورة الخارجية ولا يحتاج الى انتزاع الصورة العقلية بل الى حصول شرائط

تلك الاضافة ثم النفوس متماثلة اى متحدة في الماهية وهذا لازم على القول بانها اجسام والا

جسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون بالتجرد فذهب جمهورهم الى انها متماثلة اى

متحدة الماهية لوحدة حدها بالجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية ورد بان مجرد

التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم نام

حساس متحرك بالارادة وقيل انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع تحت كل نوع

افراد متحدة الماهية واما بمعنى ان كل فرد منها مخالف بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك اثنان

منها بالحقيقة فلم يقل به قائل كذا نقله المص عن ابي البركات لاختلاف لوازمها مثل الزكاء والبلادة

والبخل والسخاء وغير ذلك واختلاف اللازم يستلزم اختلاف الملزوم ورد بجواز ان يكون ذلك

لا نطلع عليها واتفقوا على ابديتها لما يأتي وقد يستدل بذلك على قدمها لانها لو كانت حادثة لم تكن

لان كل حادث قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام

دوام الوجود فيما يستقبل ورد بان ان اريد انه قابل العدم اللاحق فنفس المدعى او الاعم فلا ينافي دوام

الوجود لدوام العلة وكذا يستدل على قدمها باستغنائها عن المحل لانها لو كانت حادثة لم تكن مجردة

بل مادية لان كل حادث مسبوق بالمادة ورد بمنع الملازمة لان كون كل حادث مسبوقا بالمادة على تقدير

تمامه لا يفيد لزوم مادة تحلها الحادثة بل تحلها او تتعلق بها وهذا لا ينافي تجردها في ذاتها وقد يستدل

على حدوثها بانه على تقدير قدمها يلزم تعطلها قبل البدن كلا او ما بعد المفارقة عنه فانها تكون في شغل

شاغل لانها اما متلذذة بكمالاتها او متألمة برذائلها وجهالاتها ورد بعد تسليم ان لا تعطل في الوجود

بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلا تعطل وبانها لو كانت قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او

واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها لو حدثت في الازل امتنع تعددها بعد تعلق البدن لانه

اما بالتجزي والانقسام المختص بالمقدار فلا يكون مجردة او بابطال النفس الاولى الواحدة القديمة

وحدوث الكثيرة فيلزم العدم على القديم مع لزوم المط اعني حدوث النفس المتعلقة بالابدان كما لزم

ذلك من الانقسام ايضا ولا الى الثاني لانها لو تعددت في الازل فتمايزها اما بالماهية او لوازمها فينافي

التماثل وقد فرضت متماثلة وبما يحل فيها كالشعور بهويتها يستلزم الدور لان ذلك انما يتصور بعد

التمايز ليكون الحال في هذه مغايرا للحال في تلك فيتعلل التمايز به دوري وتمايزها بالعوارض

انما يتصور بان يكون قبل كل بدن بدن لان اختلاف العوارض باختلاف المواد فان تعدد

افراد النوع الواحد معلل بقابله والاعراض المكتنفة به ومادة النفس هي البدن فتكون متعلقة

قبل هذا البدن ببدن آخر وهلم جرا وهذا يستلزم التناسخ وانتقالها من بدن الى آخر ويستلزم

قدم الجسم المتعلقة هي به في الازل وكلاهما باطل ثم ان كل نفس تعلم بالضرورة انه ليس معها في

هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر فتكون هي مع الآن

على التساوي ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على

سبيل الاجتماع فقط واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلانها لو تعلقت قبل ذلك

البدن ببدن آخر انتقلت منه اليه لتذكرت بعض احوالها لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات

القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل واعترض بمنع

اللزوم وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن المنتقل منه شرطا ولا الاستغراق في

تدبير الاخر المنتقل اليه مانعا او طول العهد منسيا وايضا لو تعلقت قبل ذلك ببدن اخر

وانتقلت منه اليه لاجتمعت في المنتقل اليه نفسان منتقلة وحادثة لان تمام المزاج

المنتقل اليه وحصول الاستعداد له يقتضي حدوث النفس الاخرى من المبدأ الفياض لعموم

الفيض واعترض بان ذلك مبني على حدوث النفس وعلى كون الفاعل موجبا لا مختارا وعلى

كون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلا والكل في حيز المنع ثم انه يرد على الوجهين

انها على تقدير تسليم مقدماتها انما تدلان على ان النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى اخر

انساني ولا يدلان على انها لا ينتقل الى حيوان اخر من البهائم او السباع او غير ذلك على

ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى النبات كما جوزه بعضهم اخر منهم وسماه

فسخا ولا الى جماد على ما جوزه الاخرون وسموه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض

الفلاسفة كما ذكره المص في شرح المقصود وعلى غاية التناسخية انه لو لم تتعلق بالبدن

لكانت معطلة ولا تعطل في الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعتان كما مر وان شان النفوس

النفوس وما جبلت عليه الا لستكمال و لا استكمال للنفس الا بالتعلق لان ذلك شأنها

والا لكانت عقلا لا نفسا ورد بانه ربما كان الشيء طالبا لكماله ولا يحصل له لعدم الآلة

ويكفي في الامتياز انها في حصول كمالها محتاجة الى البدن بخلاف العقل وما ثبت بالشرع

من المسخ والحشر ليس من التناسخ لان المسخ هو ان يتبدل صور الابدان والحشر هو ان

يجتمع الاجزاء الاصلية بعد تفرقها فيرد اليها النفوس والتناسخ هو ان تتعلق النفوس

بعد مفارقتها الابدان بابدان اخر في الدنيا للتدبير والتصرف والاستكمال وما يقال

من ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول والنفوس المتوسطة تتعلق للاستكمال باجرام

سماوية او اشباح مثالية متوسطة بين عالم العقل والحس والنفوس الناقصة تتعلق بابدان

حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق ودنيا تمكنت فيها من الهيآت معذبة

بما يلحقها من الهوان والذل مثلا يتعلق نفس الحريص بالخنزير والمعجب بالطاوس والشرير

الكلب وتكون مندرجة في ذلك بحسب الانواع والاشخاص اي تترك من بدن الى بدن

هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة مثلا يتعدى نفس الحريص من الخنزير الى ما دونه في

في ذلك الى ان تتخلص من الظلمات مجرد حكاية لا دليل عليه ثم النفوس سواء جعلناها

مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار والثابت بالشرع بقاؤها ودوام

الحكماء على ذلك بناء على استنادها الى القديم اما استقلالا فتكون ازلية وما ثبت قدمه

امتنع عدمه او بشرط حادث كالمزاج فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط في الحدوث

دون البقاء وعليه منع ظاهر وبناء ايضا على ان قوة الفناء والفساد بمعنى امكانه الاستعدادي

تفتقر الى محل والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة

الفناء لان القابل يبقى مع المقبول ومحال ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء وانما

فسر القوة بالامكان الاستعدادي لانها بالامكان الذاتي لا يقتضي وجود المحل فلا تغفل

فصل لا نزاع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على

وجه كونها جزئيات فهو عندنا ايضا النفس لانها الحاكمة وعليها لان ما يشير اليه كل احد

بقوله انا وهو يعني النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان وانه ليس هذا الفرس

وان هذا الضاحك هو هذا الكاتب الى غير ذلك من الحكم بين الجزئي والكلي او بين الجزئيات

والحاكم بين الشيئين لا بدان يدركهما ولان كل نفس يعلم بالضرورة ان لها السمع والا

بصار وان كانا باستعمال الالة وهما ادراك الجزئيات وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان

الابصار للباصرة وان السمع للسامعة والذوق للذائقة والشم للشامة واللمس للامسة

وان افتها اى الباصرة آفة له اى للابصار وكذلك فى البواقى بالتجربة فلو لم يكن مدرك الطبا

الحوس لما كان الامر كذلك وللقطع بان ماهو جسم يمتنع ارتسامه فى المجرد من شبها وذوات

اوضاع ومقادير كثيرا ما يتخيل فلا يكون مدركه النفس المجردة والقول بانها اى النفس لا تدرك

الجزئيات بالذات بل بالالات كما صرح به المتاخرون يرفع النزاع فى ان المدرك لها هو

النفس او الحواس الالة يقتضى ان لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الالات ضرورة انتفاء

المشروط بانتفاء الشرط والشريعة بخلافه فانها تجوز ادراك الجزئيات وان فقدت

الحواس مع ان صورة الجزئى اما ان تكون حاصلة فى النفس المجردة فيلزم ارتسام ذى وضع

ومقدار فى المجرد عنها او لا بل تكون فى الالات فقط فلا من تحقيق انه ايه حالة تحصل للنفس

تسميها ادراكا وانها ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفى ذلك فى ادراك الطبائت من

غير افتقار الى الصورة فتامل فصل فى بيان قوى النفس لفظ القوة كما يطلق على

وهذه القوة بهذا الاعتبار يقال لها القوة المدركة محشي

على مبدء التغير والفعل كما مر كذلك يطلق على مبدء التغير والانفعال اذا عرفت هذا

فاعلم ان قوة النفس باعتبار كونها مبدء لتغيرها وتاثرها من المبدء للاستكمال بالعلوم و

الادراك تسمى عقلا نظريا والمشهور ان مراتبه اربع الاولى العقل الهيولاني الذي من شانه الا

ستعداد المحض للادراكات من غير حصول شيء منها بالفعل سميت بالهيولاني تشبيها با

(اي البديهية والنظرية) (اي لادراك المعقولات) (تفسير للمعنى)

الهيولى الخالية في نفسها عن الصورة القابلة هي لها والثانية العقل بالملكة التي لها استعداد

تحصيل النظريات لحصول الضروريات سميت بالملكة لانها حصل لها بسبب تلك الضروريات

ملكة الانتقال الى النظريات ويختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بسبب اختلاف

درجات الاستعداد والثالث العقل بالفعل الذي له التمكن في استحضار النظريات متى شاء

من غير افتقار الى تجشم كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات سميت

به لشدة قربه من الفعل والرابعة العقل المستفاد من العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من

القوة الى الفعل في الكمالات الذي هو حضور النظريات عند المشاهدة بحيث لا تغيب اصلا

(والقوة بهذا الاعتبار يقال لها القوة المحركة)

وباعتبار تاثيرها عطف على قوله باعتبار تاثرها في البدن للتكميل اي تكميل جوهر البدن

وان كان ذلك التكميل عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل

هذا صريح في ان العقل المستفاد اسم للنفس الكامل لا للقوة ولا للنفس وفي عبارة شرح التجريد في تحصيل النظريات مرة بعد اخرى

والعمل يسمى عقلا عمليا وهي قوة الاستنباط بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات
والتصرف في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز المصالح التي يجب الاتيان
بها عن المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لانتظام امر المعاش والمعاد بذلك وتتفرع عن
الاول اي العقل النظري الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء تصورا كان او تصديقا
كما هي عليه في نفس الامر بحسب الجهليات المركبة بقدر الطاقة البشرية قيد به اما للاشعار
بانه ليس المراد ان الحكمة معرفة جميع الاشياء كما يشعر به الجمع المحلى باللام بل معرفتها بقدر ما
يطيق عليه البشر فان معرفة الجميع ليست في وسعه واما للاشارة الى انه لا يلزم ان تكون تلك
المعرفة واصلة الى اعلى المراتب بل الى اعلى مرتبة حق اليقين بل بقدر الطاقة واصلة الى ذلك
ام لا وتتفرع عن الثاني العملي الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه
الذي يقتضيه العقل السليم كذلك اي بقدر الطاقة البشرية والتقييد به هنا كالتقييد فيما
سبق وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل في
كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف في شأن الكمال وفي كون الاشياء كما هي
والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرات انه على هدى

من الله تعالى فكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة
النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها بقوله تعالى
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه ومن ههنا يقال ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا
وقد تقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية وقد يقال العملية هي لمعرفة ما يتعلق
باختيارنا وقدرتنا وغايتها العمل وتحصيل الخير ويقال النظرية لمعرفة غير ذلك وغايتها ادراك
الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي والطبيعي
لانها ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث التعلق بالمادة تصورا ووجودا فهو العلم
الطبيعي او وجودا لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح وغير ذلك مما يتعلق
بالمادة ويفتقر اليها في الوجود دون التصور وان كانت من حيث عدم التعلق بها لا في الوجود
ولا في التصور فالالهي ويسمى العلم الاعلى وما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما
يتعلق بذلك والعملية الى علم تهذيب الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدن لانها ان
تعلقت باصلاح شخص بانفراده فعلم تهذيب الاخلاق او تعلقت باصلاح اهل المنزل فعلم تدبير
المنزل او اهل المدينة فعلم سياسة المدن ثم ان الخلق وهو ملكة يصدر عن النفس بسببها افعال

كان الاخصر الاولى ان يقول بدل هذه والنفس الى ثلث ملكات وثلث قوى تحتاج اليها النفس الناطقة في تدبير البدن قوة بها تعقل الى اخر الكلام منه

افعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يفكر في حرف حرف كما مر ينقسم الى فضيلة هي مبدأ

لما هو كمال و رذيلة هي مبدء لما هو نقصان والنفس الناطقة تحتاج في تدبير البدن الى

ملكات وقوى ثلث قوة بها تعقل المحتاج اليه في التدبير وتسمى عقلية ملكية وقوة بها

تجذب المنافع للبدن وتسمى قوة شهوية بهيمية وقوة بها تدفع المضار له وتسمى قوة غضبية

سبعية ولكل من القوى الثلث اوساط هي فضائل واطراف هي رذائل ولكل من الفضائل و

الرذائل اصول وفروع واصول الاخلاق الفاضلة التي هي الاوساط ثلثة احدها اعتدال

القوة الشهوية البهيمية وهي العفة وثانيها اعتدال القوة الغضبية السبعية وهي الشجاعة

وثالثها اعتدال القوة النطقية الملكية وهي الحكمة التي هي ملكة تصدر عنها افعال متوسطة

بين افعال الجربزة والغباوة فالحكمة بهذا المعنى غيرها بالمعنى السابق ومجموعها العدالة و

هي افضل من كل واحد من اجزائها الثلثة لا من الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي اذ لا كمال

اشرف من معرفة الله وصفاته والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها وليست بهذا

المعنى داخلة في العدالة ولكل منها اي من الاخلاق الفاضلة التي هي العفة والشجاعة والحكمة

طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة الخمود الذي هو تفريط والفجور الذي هو افراط

وهي ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الخمود والفجور ... ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين التهور والجبن ... النفس ... فان هذه القوى ... العقل ... ما ذكره الشارح

وللشجاعة التهور الذي هو افراط والجبن الذي هو تفريط وللحكمة الجربزة التي هي

افراط والغباوة التي هي تفريط وهذه الاطراف الستة اصول الرذائل وفروع كل من

الفضائل والرذائل مذكورة في كتب الاخلاق المبحث الثاني من المقالة في العقل احتجوا على

وجوده بان اول المخلوقات صادر عن الباري تعالى وهو واحد من جميع الجهات والصادر

عن الواحد لا يكون الا واحدا فاول المخلوقات لا يجوز ان يكون جسما لتركيبه لما مر ولا يجوز ايضا

ان يكون هيولى او صورة للزوم وجود كل منهما عند وجود الآخر فلو كان اول المخلوقات

احدهما لزم ان تكون هي فاعلة للاخرى واللازم وجود احدهما بدون الاخرى وفاعلية احدهما

للاخرى محال اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تكون فاعلة

بمشاركة المادة فيلزم تقدم المادة على نفسها ولا عرضا لافتقاره الى محل فاعلة الغير لامتناع

وجوده بدون المحل فالمحل اما معلول للواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض والمحل عن الواحد

واما للعرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ولا نفسا لان اول المخلوقات يكون مستقلا بايجاد

ما بعده وانها لا تستقل بايجاد ما بعدها بل فعلها مشروط بالبدن فالبدن اما معلول

الواجب فيلزم صدور الكثير عن الواحد او النفس فيلزم تقدم الشيء على نفسه فاول المخلوقات

المخلوقات يجب ان يكون جوهرا مجردا في ذاته وفعله وهو المغني عن العقل واحتجوا عليه بان

علة الاجسام لا بد ان تشتمل على كثرة لئلا يتعدد اثر الواحد الحقيقي فلا يكون الواجب علة لها ولا

بد ايضا ان تستغني في ذاتها وفعلها عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم الشيء وهو الجسم على نفسه ولا

شيء من الممكنات سوى العقل يستغني عن الجسمية فلا بد ان يكون عقلا اما عدم استغناء

الجسم والعرض عنها فظاهر واما النفس فلان فعلها مشروط بالجسم واما الهيولى والصورة فلان

كلا منهما لا يوجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم هذا ورد الوجهين ظاهر مستغني عن البيان و

احتجوا ايضا بان دوام حركات الافلاك ليس الا لطلب شيء لانها ارادية بزعمهم ولا يجوز ان

يكون محسوسا لان طلب المحسوس اما لجذب الملائم او دفع المنافر المقصود بهما حفظ الصورة عن

الفساد وبمتنع الخرق والالتيام والكون والفساد على الافلاك فتعين ان يكون معقولا معشوقا

لها لان دوام الحركة الارادية انما يكون لفرط طلب يقتضيه محبة مفرطة هي العشق فالطالب اما يريد

نيل ذاته وصفاته او نيل شبه احدهما والا لما كان له تعلق بالمعشوق لكن دوام الطلب انما يكون

لنيل شبه دائم بتعاقب الافراد لا الى نهاية غير مستقر بحيث ينقضي شبه ويحصل اخر فمعقول في

ذاته او صفاته متعلق بشبه كامل هذا المعقول بالفعل ولهذا يطلب ويعشق ويكون بحيث

لا يتناهى كمالاته الباعثة لدوام الطلب والحركة والا يمكن لنيل شبه كذلك فاما ان يكون لنيل

ذات المعقول او صفته او يكون للنيل شبه باحدهما غير دائم او دائم مستقر وعلى التقادير
اما ان يكون النيل حاصلا اولا وعلى الاول يلزم الانقطاع اى انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل
وانقطاع الحركة محال لانها علة وجود الزمان وعلى الثانى لابد فى الياس فيلزم الانقطاع ايضا
او دوام طلب المحال على ان نيل الصفة فقط محال لامتناع انفكاكها عن المحل وليس هو اى
ذلك المعقول الواجب لذاته والا لم يختلف الحركات لامتناع تعدد الواجب فتعين العقل
اى جهة وسرعة وبطاء
وعترض عليه بانا لا نسلم ان حركات الافلاك ارادية ولا وجوب دوام حركاتها ولا
ان طلب المحسوس انما يكون للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته ولاستحالة الكون
والفساد على الافلاك ولانه يلزم من عدم النيل حصول الياس لم لا يجوز ان
يدوم الرجاء ولا من نيل المعشوق انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يكون المعشوق احواله
امرا غير قار يتحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم فى الشبه هذا ولما فرغ من الاحتجاج
على وجود العقل اراد بيان احكام فقال والعقول

والعقول جواهر مجردة عن المواد في ذاتها وجميع افعالها بخلاف النفس فانها وان كانت

مجردة في ذاتها عن المادة لكنها مفتقرة اليها في افعالها وزعموا انها لا تكون اقل من عشرة لان

الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى اخر الافعال الثابتة بالدليل فتكون العقول الصادرة

عند تسعة ومع الاول المصدر عشرة واما في جانب الكثرة فالعلم عند الله والعاشر الذي

هو عقل الفلك الاخير هو المدبر لعالم العناصر بحسب الاستعدادات الحاصلة للمواد العنصرية بتجدد

الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التاثير وافاضة الكمال لا التصرف الذي للنفوس مع

الابدان وزعموا انها ازلية لما ان كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض او

يتعلق بها كالنفوس والعقول مبراة عن ذلك منحصرة انواعها في اشخاصها لان تعدد الاشخاص

لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها جامعة لكمالاتها بمعنى ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان الخروج من

القوة الى الفعل لا يكون الا لما له مادة عاقلة لذواتها لانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها وهي معنى

التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال وفيه انه يجوز ان يكون شرط التعقل حصول

الماهية المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاس لا

بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وليس كذلك وعاقلة ايضا

عاما شاملا لو كان هذا يصلح ان يكون المبدء غير المباشر عرضا

بل هو تمام ماهيته كجنس او عرض عام ذاتي

الاضافة الاولى لامية والثانية بيانية اي البيانين

اي انفسها ذاتا

او للصور تمثالا

يعني

اي الهيولي

اي تعقل العقول ذواتها

او ما لها الحضور

اي نفسها او صورها تامة

اي بالغير

على هذا عند القائلين بالانطباع وكذا عند القائلين بالحضور ايضا يكون علمها بذواتها حضوريا لأن المدار بالصحة اي صحة التعقل والنفعاليد ان عموم الانطباعية والحضورية

اى ذكر تركا لكمالات الى ان قال الحصر والاجسام عطف
على الكمالات والنفوس نحوى عطف على لفظ الكمالات يعنى
فى نسخة القسطنطينية فان المفهوم ان العقول فاعلا موثرة
للنفوس ومعينة للمادة والاجسام الخ نحوى

لسائر المجردات وجميع الكليات لامكان تعقلها البرائتها عن اللواحق المانعة وكل ما يمتنع
اى دون الجزئيات
للعقول فهو حاصل لها بالفعل كما مر وزعموا انها مبادى لكمالات النفوس اى البشرية والفلكية فان الاخير من العقول
اى باعتبار البعض
وهو المسمى بالعقل الفعال يعطى النفوس البشرية كمالاتها والموجب للحركة السرمدية للفلك
هو العقل لا بطريق المباشرة والالكان له تعلق بالجسم من جهة التصرف فيه فلم يكن عقلا بل نفسا بل بطريق
الافاضة
الافاضة لتحريكا غير متناه على سبيل الوساطة دون المبدئية لامتناع صدور غير المتناهى
عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدء عقلى غير متناهى القوة وانها مبادى الاجسام
لها اى موجدات
لما مر من ان علة الاجسام لا بد ان تشتمل على كثرة فلا يكون الواجب وان يستغنى فى ذاته
وفعله عن الجسمية فلا يكون نفسا او عرضا او جسما او شيئا من اجزائه ولا شك ان للعقل
وجودا وامكانا فى نفسه ووجوبا بالغير فزعموا انه يصدر عن العقل الاول باعتبار وجوده
عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم اسنادا للاشرف الى الاشرف
وهكذا من الثانى عقل ونفس وفلك الى اخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تدبير
عالم العناصر الى العقل العاشر لانها ليست متفقة الحقيقة حتى يلزم عدم اختلاف آثارها وزعموا
ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ولذلك جعل هذا البحث من مباحث العقول

لا يخفى ان الجن بهذا المعنى خارج عن تقسيم الجوهر الى
الى الجواهرات ستة

وزعموا ان الجن ارواح هي جواهر مجردة لها تصرف وتاثير في الاجسام العنصرية من
غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها كما قال في شرح المقاصد وان الشياطين
هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوة العاقلة وصرفها عن
جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية
ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان ان كانت خيرة فهي الجن
او شريرة باعثة على الشرور والقبائح فهي الشيطان وزعموا ان لكل فلك روحا اي نفسا
كليا يدبر امره ينشعب عنه ارواح ونفوس كثيرة متعلقة باجزائه كما ان النفس الا
نسانية تدبر امر البدن الانساني ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل
ارفع جانب [illegible] والاسلام
عضو قال في شرح المقاصد وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا
وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش والمدبر لامر العرش يسمى با
النفس الكلية والروح الاعظم وزعموا ان لكل نوع من انواع الكائنات من الابا

والساعات والبحار والمفاوز وانواع النبات وغير ذلك روحا يدبر امره

يسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه عن الافات والعاهات فيظهر اثره في النوع

ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وعندنا ان الملائكة اجسام لطيفة قادرة

على ان تتشكل باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة كاملة في العلم والقدرة على الاعمال

(اي فيهم [illegible])

الشاقة مسكنهم السموات وهم رسل الله على الانبياء يسبحون الليل والنهار لا يفترون

ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام كذلك الا ان منهم المطيع والعاصي

والشياطين اجسام نارية شانهم الشر والاغواء والقاء الناس في الفساد بتذكير اسباب

المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات ولا يمتنع ظهور الكل على بعض الابصار

وفي بعض الاحوال دون البعض وذلك لاستناد الممكنات الى القادر المختار وما على كل ذلك كلام

(والاحوال دون الابصار)

في كلام اعرضنا عنه مخافة الاطناب وانا اشرنا الى بعض منه بعون الملك الوهاب والله الهادي

الى طريق الصواب واليه المرجع والمآب واذ قد فرغ من مباحث الممكنات نشرع

في مباحث الالهيات المتوقفة عليها فقال الباب الخامس في الالهيات

الباب الخامس في الالهيات اى في المسائل المتعلقة بذاته تعالى وتنزيهاته وصفاته
وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وافعاله واسمائه وفيه فصول الفصل الاول في تقرير
الادلة على وجود الذات وتحقيق انه هل يخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند
الحكماء انه لا بد للممكنات من علة بها يترجح وجودها على عدمها فان كانت واجبا فذاك
وان كانت ممكنا فلا بد لها من علة ايضا وينتقل الكلام اليها فاما ان يدور او يتسلسل وذلك
محال او ينتهي الى واجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه لا بد للحوادث المحدثات من محدث

قوله اى في المباحث اى المسائل فان المتعلقة تعلق الكل بالجزء موضوعا او محمولا او نسبا سلبية وهى التنزيهات
ما لا ق بذاته هذا وما عطف عليه هى الامور المنسوبة الى الاله اما نسبة الاول فمن الجزئى الى الكلى واما البواقى
فمن نسبة المتعلق الى المتعلق ق انه لا بد حاصل هذا الطريق كالطريق الاتى قياس استثنائى اشار المص الى ملازمته
بدليلها تقريره لو لم يوجد واجب لم يوجد ممكن ما والتالى باطل اما الملازمة فلما ذكره المص واوضحناه واما بطلان التالى
فلبداهة وجود شيء ما وهو اما واجب وهو خلاف المفروض مع حصول المط واما ممكن وقس عليه الطريق الثاني تبديل
الواجب بالقديم والممكن بالحادث ق للممكنات اللام هنا وفي قوله والمحدثات لعبش المبطل للجمعية اى لممكن ما من الممكنات
ومحدث ما من المحدثات ق واجبا اى بلا واسطة ق فذاك مع انه خلاف المفروض ق ان يدور هذا مفاد قول المص
رفعا للدور والتسلسل ق او ينتهى لا يقال اذا وجب انتهاء سلسلة الممكنات عندهم الى الواجب وكان طرفا لها
فكيف يصح القول منهم بقدم نوع البشر وسائر الحوادث وذهاب سلسلة احادها الى غير النهاية والقول بذلك
قول بعدم انتهائها والجمع بين حاصرين لانا نقول للحوادث سلسلتان احدهما وهى سلسلة العلل التامة بحسب
الطول لكونها فرضت اولا والاخرى وهى سلسلة المعدات والشرائط بحسب العرض لكونها فرضت ثانيا ولا يلزم من

ح عطف على قوله عند الحكماء وفيه اشعار بان عنوان موضوع
المطلوب مفهوم الواجب مع انه مفهوم القديم لكونه في مقابلة
الحادث كما ان الواجب في مقابلة الممكن

فان كان قديما فذاك وان كان حادثا فلا بد له ايضا من محدث وننقل الكلام اليه

فلا بد من الانتهاء الى قديم دفعا للدور والتسلسل واثبات القديم عندهم اثبات للواجب

اذ لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات وقد شاع في الكتاب الالهي الارشاد الى الاستدلال

على وجود صانع قديم قادر حكيم بالآفاق والانفس كقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق

وفي انفسهم وقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين الى غير ذلك وقد صح الاستدلال بها بدون النظر

لامكانها وحدوثها وافتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري وانما شاع ذلك لانه

ولا يلزم من انتهاء السلسلة الاولى وكون الواجب طرفا لها انتهاء الثانية وكونه طرفا لها مثلا الوسائط بين زيد الذي هو معلول العقل الفعال وبين الواجب عشرة مع كون شرائط وجوده من الاباء والامهات غير متناهية وكذا الوسائط بين كل واحد من ابائه ذلك العدد بعينه مع عدم انتهاء شرائط وجوده ايضا قوله بالآفاق الخ المراد بالآفاق الافلاك والعناصر والمراد بالانفس الحيوانات والنباتات والمعادن وبالجملة المراد بالآفاق والانفس عالم المحسوسات قوله لانه الظاهر ان قلت الاستدلال بالآفاق والانفس ان كان بامكانها فطريق الحكماء او بحدوثها فطريق المتكلمين فما وجه جعل كون الاستدلال بما ذكر ظاهرا دافعا لمن ذكر بخلاف ذينك الطريقين ذا بعض هو من كل من التقديرين برهان لا خطابة فما توجيه السؤال والجواب قلت المراد بالاستدلال بها الاستدلال بانفسها لا بعنوان الممكن او المحدث وقد تقرر ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان ولا شك ان الاستدلال بانفسها بدون ملاحظة الامكان او الحدوث انما يفيدان لها مؤثرا وراء عالم المحسوسات فيجوز ان يكون جوهرا روحانيا ممكنا او محدثا بخلاف الاستدلال باحد العنوانين فانه يفيدان لها مؤثرا واجبا او قديما فيكون تقرير الاستدلال هكذا لو لم يوجد مؤثر غير محسوس لم يوجد شيء من العالم المحسوس والتالي باطل بشهادة الحس بيان الملازمة انه لو وجد شيء وهو متغير ومختص بصفة مخصوصة فاما ان يكون له مؤثر مخصص وراء العالم المحسوس فذاك او من ذلك العالم فننقل الكلام

لا الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل ولا يتم الا بتقدير ... الاستدلال باقل قدر ... الى ما ذكرنا من ان الاستدلال ... الممكن او المحدث

لانه الظاهر في نظر الكل النافع للجمهور اذ لا شك لاحد في وجودها واختلاف

صفات لها فان قيل ذلك انما يدل على انه لا بد لها من صانع واما انه قديم واجب لذاته

فلا قلنا انه يفيد الظن بانه غني مطلق والاستكثار فيه ربما يقوى الظن بحيث يفضي

الى اليقين به ويزول الاحتمال الغير اللائق فيه ولو بدون الاستكثار يفضي الى ان الصانع

لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء موصوفا بصفات

الكمال منزها عن النقص والزوال وذلك لان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان

هو الواجب فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب

ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى ثم

قوله والاستكثار هذا نظرا الى الشرع علمه علماء الهاء في انه قد بلغ التامل بحيث يظفر بالجهة المحوجة الى المؤثر

وباتقان الآفاق والانفس وانتظامهما قد غنيا مطلقا فلا يكون مسبوقا بالعدم السابق قد بصفات

الكمال وهذا يعلم من التامل في الاتقان والاحكام والانتظام قد عن الزوال اي عن العدم الطارئ قد هو

الواجب على راي الحكيم او القديم على راي المتكلم ١٢ سمرقندي

ثم الحق ان ذات الواجب مخالف لسائر الذوات من الممكنات لئلا يلزم وجوب الممكن

على تقدير وجود الذات المشترك فيها او امكان الواجب على تقدير امكانها نعم يتبادر ان ذاته

ذات الممكن بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه صادق على الكل صدق العارض على

المعروض فمنشاء الغلط عدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه وان كونه ازليا

ابديا بعد اثبات صانع واجب الوجود غني عن البيان لان من ضرورة الوجود امتناع

العدم السابق واللاحق وبعض المتكلمين لما اقتصروا على ان لهذا العالم صانعا

قال مخالف بحسب الماهية ومن اول المخالفة بعدم المماثلة جعل هذه المسئلة من التنزيهات والمصنف لم يجعلها

منها لعدم الحاجة الى التاويل واصلها كانت مسئلة في كتب البحث خلافا لقدماء المتكلمين المثبتين للاحوال

القائلين بمماثلة ذاته تعالى لسائر الذوات في الذاتية وامتيازها عنها باحوال اربعة هي الواجبية والحيية

والعالمية والقادرية كما هو رأي على الجبائي او بحالة خامسة موجبة لتلك الاربع هي الالهية كما عند ابي هاشم ق

سائر الذوات في شرح المواقف ان الشيخ الاشعري وابا الحسين البصري القائلين بان وجود كل شيء عين ماهيته

على ان المخالفة بين كل موجودين انما هي بالذات ولا اشتراك الا في الاسم والمتكلمين اتفقوا في ما بين الاتفاق

على ان الاجسام متماثلة لتركيبها من الجواهر المتماثلة تامل ق من الممكنات اي القائمة بنفسها اذ هو محل النزاع بينهم

قوله الذات اعني ما يقوم بنفسه ثم ان المتن انما قيد انما قيد الذوات بالممكنة وان كانت مسئلة الذوات الواجبة ايضا

لاختصاص الدليل بعدم المماثلة لها واما عدم المماثلة للذوات الواجبة فيعلم من مسئلة التوحيد المفيد لنفي تعدد الواجب

مطلقا سواء كان الواجبان متماثلين او لا تامل وكتب ايضا اي فيلزم شيء من الممكنات ق لئلا يلزم ولئلا يلزم التركيب

لان الجزء الذي به الاشتراك غير الجزء الذي به الامتياز ق المشترك فيها فتبقى الا يلزم من وجود ما به الاشتراك

وجوب ما به الامتياز فلا يكون الممكن المركب منها واجبا ق ذات الممكن في مفهوم الذاتية ق صدق العارض

الذاتي على افراده ق بين المفهوم لان الذي به العرض الذاتي ق واجب الوجود واما بعد اثبات صانع ٧

لا فائدة في الغنى عن البيان هو كونه ازليا ابديا

لان مراده انه اذا اراد الغنى عن البيان علم منه

بعد اثبات وجوب الصانع فالتنزيه لغيره

على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا احتاجوا الى بيان كونه ازليا
بانه لو كان حادثا لكان له محدث وتسلسل وابديا بان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
لكونه واجبا او منتسبا اليه بطريق الايجاب **فصل في التنزيهات** اي سلب ما لا يليق
به تعالى عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء او الجزئيات الواجب
لذاته لا جزء له والا لامكن لان كل جزء منه لا يجوز ان يكون واجبا والا تعدد الواجب
وسنبطله وعلى تقدير امكانه لزم احتياج الواجب في ذاته الى الممكن فيكون هو اولى بالامكان
ولا تعدد لافراده لان ما به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او جزئها او لازمها فلا

ق كونه واجبا او قديما قوله نفي الكثرة عنه الضمير راجع الى ذاته تعالى بالنسبة الى قوله بحسب الاجزاء والى
مفهوم كلي صادق عليه بالنسبة الى قوله او الجزئيات ق الواجب لذاته القضية بالنسبة الى المعطوف اعني
ولا تعدد لافراده طبيعية واما بالنسبة الى المعطوف عليه فلا ففي ضمير استخدام لافراده ق لان كل جزء
يعني ان كون الواجب ذا جزء مستلزم لاحد المحالين امكان الواجب او تعدده لكن جعل الاول لازما وجعل الثاني
دليل الملازمة ويجوز العكس كما يجوز جعل احدهما لا على التعيين لازما ثم ابطال كل منهما وقس عليه سائر ما يستلزم
احد المحالين ويمكن ان يكون مراد المصنف والا لامكن على كل تقدير ضرورة احتياج الكل الى الجزء كما سيأتي في
قوله والواجب ليس بجسم قوله لان ما به الامتياز هذا الدليل مبني على كون الوجوب بل الواجب عين الماهية الواجبة او
خاصة لماهية واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون امرا اعتباريا او حقيقيا لازما لماهيات كل منها منحصر
في فرد تامل تمت

فلا تعدد اذ الواجب لا يكون بدون ذلك مع انه على تقدير كونه جزء الماهية

يلزم التركيب المستلزم للامكان او منفصلا عنها فلا وجوب للاحتياج المنافي للوجوب

ولان وقوع ما قصده الواجبان المفروضان المستقلان بالقدرة والارادة اما بهما

معا فلا استقلال وهو خلاف المفروض او بكل منهما فتوارد العلتين المستقلتين على معلول

واحد شخصي وبطلانه ضروري او باحدهما فترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية

ذات الاله وللمقدورية هو الامكان فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على

ق ولان وقوع اقام دليل الواقعة مقامها وطوى الشرطية مع دليلها تقرير القياس لو تعدد الواجب لامكن وقوع ما قصده يمكن ان يقصده كل منهما لكن التالي باطل اما الملازمة فلانه لو تعدد لامكن ان يقصد كل منهما وقوع شيء واحد استقلالا ولو امكن ذلك لامكن وقوعه واما بطلان التالي فلان الوقوع الممكن لما يمكن ان يقصده الواجبان اما بهما الخ ق المستقلان اي وكان قصدهما من حيث الاستقلال فلا يرد ان كونهما مستقلي القدرة والارادة في نفس الامر لا ينافي وقوع المقدور بمجموع القدرتين بحسب الارادة فيجوز اختيار الشق الاول من غير لزوم خلاف المفروض نظير ذلك ما ذهب اليه الاستاد في فعل العبد من انه بمجموع القدرتين قدرته تعالى وقدرة العبد ق وللمقدورية اعترض بان الامكان لا يقتضي خصوص المقدورية لانه لا يحتاج الا الى المؤثر سواء كان موجبا او قادرا مختارا واجيب بان خصوصية القدرة لا يحتاج اليها في الاستدلال وانما هي لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع وذلك لانه يكفي ان يقال لان المقتضي للعلية ذات الاله وللمعلولية هو الامكان وبان لنا تقدير المبتدء اي والمصحح للمقدورية اه تبوكي

على السواء من غير رجحان فان قيل لم يجوز ان لا يقع للزوم المحال قلنا فيلزم عجزهما ولان

احدهما ان لم يتمكن من ارادة ضد ما قصده الآخر عجز حيث لم يقدر على ما هو ممكن في

نفسه اعني ارادة الضد وان تمكن فان وقعا معا بعد الارادتين لزم اجتماع الضدين

وبطلانه بديهي وان لا يقعا لزم عجزهما معا على تقدير عدم وقوع مرادهما لعدم وفاء

قدرتيهما بذلك او عجز احدهما على تقدير وقوع احدهما دون الآخر لعدم وفاء قدرته

مع لزوم ارتفاع النقيضين في مثل الحركة والسكون لشيء واحد في زمان واحد على الاول

ولزوم الترجيح بلا مرجح على الثاني وهو ظاهر وهذا يسمى برهان التمانع ولانهما ان

ق فان قيل هذا انما يتجه لو كان تقرير القياس المذكور هكذا لو تعدد الواجب لوقع بالفعل ما قصده الواجبان

بالفعل لكن التالي باطل كما هو ظاهر المصنف فيكون منعا للملازمة والجواب اثباتا لها لكن يبقى حينئذ منع

قوي على الملازمة لجواز الاتفاق ق ممكن في نفسه اعترض بان الضد ممتنع بارادة الآخر الضد الآخر والا

لكان في نفسه غير كاف في تحقق عجزه بل انما يحصل العجز اذا لم يقدر على ما امكن في نفسه ولم يمتنع بالغير فانه

تعالى لا يقدر على اعدام الشيء مع وجود علته التامة والجواب بفرض تعلق الارادتين معا لا ليساعده

عبارة المصنف لظهورها في ترتيبهما وقال البعض ان سد الغير طريق تعلق القدرة والارادة عليه عجز وفيه تأمل

ق فان وقعا اي الضد وما قصده الآخر ق والا لمعارضي للايجاب الكلي [illegible] لانه يفضي الى

القول بقدرة الله تعالى على اعدام الشيء مع وجود علته التامة وذلك قول بجواز تخلف المعلول عن العلة التامة

اى ففسادهما لو ارادا الاثنين على سبيل [illegible] [illegible] او [illegible] ارادة [illegible] منه

انتفاعلى كل مقدور فالتوارد لازم والا فمفاسد التمانع من عجزهما او عجز احدهما

مع ارتفاع مثل الحركة والسكون ولزوم الترجيح بلا مرجح والنصوص القطعية الواردة

فى نفى التعدد كثيرة وقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع

تقريره على ما تفرد به بعض الناظرين انه لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن

ز من عجزهما الاولى ذكر الطائفة ارمن اوذكر جمع الضدين ايضا قال والنصوص يعنى ان الادلة السمعية

غير متوقفة على وحدة الاله لامكان البعثة مع التعدد فاثبات الوحدة بالادلة السمعية لا يستلزم

الدور حتى لا يجوز التمسك بها لاثباتها ق لو كان فيهما الهة اه ان اريد بالفساد طريان العدم

بالفعل فالاوسط هو ان كان وقوع التمانع فيتجه المنع على الملازمة الصغروية لجواز الاتفاق وان كان

امكان التمانع فيتجه على الملازمة الكبروية لان المستلزم للفساد بهذا المعنى وقوع التمانع لا امكانه

وعلى التقديرين يتجه المنع على الرافعة ايضا للشهادة ببطلان السموات والارض فلا تكون الاية حجة اقناعية

فضلا عن القطعية ولا الشرطية لزومية الآن بل طريان العدم عقب الوجود او عقب نزول الاية فحى تكون

حجة اقناعية لجريان العادة بوقوع التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم وشهادة الحس بعدم طريان العدم

وان اريد طريانه بالامكان فالاوسط هو امكان التمانع ليكون الملازمتان مسلمتين لكن يتجه المنع على

الرافعة ولا تكون الاية ايضا اقناعية ولا الشرطية لزومية تقرير الحجة هكذا لو تعدد الاله لوقع التمانع او

امكن ولو وقع او امكن لفسدتا لكن الفساد باطل فالتعدد كذلك وان اريد بالفساد دوام العدم اى لم يتبين

والاوسط هو عدم امكان العالم والتقرير لو تعدد الاله لم يمكن العالم ولو لم يمكن لم يوجد اما الكبرى فظاهرة

واما الصغرى فلانه لو امكن على تقدير التعدد لامكن التمانع المستلزم لاحدى المفاسد فالاية حجة قطعية

والشرطية لزومية وهذا التقرير الاخير هو الذى اختاره الشارح بقوله تقريره على الخ ق تقريره اى

بحيث يكون الاية حجة قطعية والشرطية لزومية لا اتفاقية كما اذا كان الفساد بمعنى طريان العدم بالفعل

او بالامكان تامل ق لو تعدد صغرى ق فضلا عن الوجود اشارة الى الكبرى يتجوز [illegible]

ای عرض فرضا اذ ارادها صاحب المواقف بقوله لا یقال
سند السند الا الثنویة هو القائل مراده [illegible]

عن الوجود لان امکانه علی هذا التقدیر یستلزم امکان التمانع المستلزم للمفاسد

المذکورة فالمراد بالفساد عدم التکون والمشرکون هم الثنویة بالالهین النور هو

مبدء الخیرات والظلمة مبدء الشرور والمجوس القائلون باهرمن مبدء الشرور و

یزدان مبدء الخیرات قالوا لو کان مبدء الخیر والشر واحدا لزم کون الواحد خیرا وشریرا

والجواب منع الملازمة ان ارید بالخیر من غلب خیره وبالشریر من غلب شره ومنع استحالة

اللازم ان ارید خالق الخیر وخالق الشر فی الجملة غایة الامر انه لا یصح اطلاق لفظ الشریر

لظهوره فیمن غلب شره والمثبتون للولد وهم النصاری القائلون بان المسیح ابن الله

ق لان امکانه دلیل للملازمة الصغرویة ق امکان التمانع ای التوارد فالمراد بقول المص الی دلیل التمانع مثلا

ق للمفاسد ای احدیها ق والمجوس کلامه ظاهر فی ان المجوس لیسوا من الثنویة وعبارة شرح المواقف صریحة

فی انهم منهم هذا ثم انه الفرق بینهما فی مجرد اللفظ والاولیان المراد من النور والظلمة حقیقتهما قله قالوا ای

الفریقان ق منع الملازمة مع تسلیم استحالة اللازم ق ومنع استحالة وتسلیم الملازمة ق فی الجملة ای سواء ساوی

الخیر الشر او غلب احدهما ق وهم النصاری الاولی کالنصاری لیکون اشارة الی الیهود القائلین بان عزیرا

ابن الله والی من یقول ان الملائکة بنات الله تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا

حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بالاب والابن والجواب بعد تسليم صحة

النقل بلا تحريف ان معنى الابوة الربوبية وكونه المبدء والمرجع ومعنى البنوة التوجه

الى جانب الحق بالكلية كابن السبيل او التشريف او الكرامة وعبدة الاصنام والكواكب

لاستلزام استحقاق المعبودية الوجوب لحصر استحقاق العبادة شرعا في الواجب واما

القائلون بقدم الصفات وهم الاشاعرة والقائلون بخلق الحيوان من اضافة الجعل

لفاعله واللام الداخلة على المفعول اعني قوله لافعاله كالتقوية العمل والشيطان للقبائح

والشرور وهم المعتزلة والقائلون بخلق العقول للنفوس ولبعض الاجسام كالافلاك

ق لاستلزام علة الاشراك الفرق الحق ان كان الظلمة واهرمن عند الاولين حادثين من النور ويزدان
ولا اشراك من عدا الاولين ان كانا قديمين اليه عندهما فتامل ق الوجوب نتيجة انه لا اشراك بدون الا
لتزام وبدون كون اللازم بينا ق للقبائح اقول ان الشيطان داخل في قولهم افعال العباد مخلوقة لهم كالملائكة
والجن فلا وجه لتخصيصه بينهم بالذكر الا انه يقال لانه اشار الى ان المعتزلة وان وافقوا الثنوية والمجوس في كون
الشيطان مبدء القبائح والشرور لا يكونون مشركين لعدم اعتقادهم قدمه ووجوبه ولعدم قولهم بكونه خالقا
للاجسام القبيحة الضارة بخلاف الثنوية والمجوس فالمراد بالقبائح الافعال القبيحة ق للنفوس قدمه
ان الخالق لما في عالم العناصر عندهم هو العقل العاشر بالاستعدادات الحاصلة بالاوضاع الفلكية لا الافلاك
ق كالافلاك اشارة بالكاف الى العناصر فالمراد بقوله الاتي لما في عالم العناصر المواليد الثلثة تامل

كالافلاك وخلق الافلاك بالاستعدادات الحاصلة باوضاعها لما في عالم

العناصر على ما سبق اليه وهم الفلاسفة فيبالغون في التوحيد فاصحابنا يبالغون

في نفي تعدد الخالق والمعتزلة في نفي تعدد القديم والفلاسفة في كونه واحدا من جميع

الجهات حتى لا يصدر عنه الا الواحد الا ان القول بتعدد الذوات القديمة الموجبة لذوات

مستقلة كما قال الفلاسفة خطب هائل لان قدم ما يقوم بنفسه وكذا خلق الاجسام

من جملة خواص الالوهية لا خلاف لاهل الاسلام في ذلك والبحث الثاني الواجب

لان كل جسم مركب محتاج الى جزئه هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون

الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له ولا عرض للاحتياج

قوله في نفي تعدد الخالق وان لم يبالغوا في نفي تعدد القديم ق في نفي تعدد القديم وان لم يبالغوا في نفي تعدد الخالق

ق الا الواحد وان لم يبالغوا في نفي تعدد القديم والخالق ق الموجبة كانه الاولى او الموجبة اه لا ستقلال كل من

المتعددين فيما ذكره واليه يشير قول الش وكذا خلق الاجسام ق من خواص الالوهية فيلزمهم القول بتعدد الو..

فيكونون مشركين وفيه ما مر ق لان كل جسم صغرى ق محتاج اي كل مركب محتاج في الوجود وكتب ايضا اشارة

الى الكبرى في الاولى ق الى جزئه الحولي او المقداري ق هو غيره بمعنى نقيض هو هو ق وكل محتاج كبرى ثانية ق

الى الغير اي غير كان وكتب ايضا واذا ضم النتيجة اعني كل جسم ممكن الى صغرى معلومة اعني ان الواجب ليس بممكن ينتج

من الشكل الثاني المطلوب اعني الواجب ليس بجسم ق فاعلا له بل علة مادية تامر ق للاحتياج اشارة الى صغرى

المسلمتين واما التركيب الذي ذكره الش فهو حقيقة اوسط لدليل صغرى المسألة الاولى فافهم محشي

الى محل تقومه ولا متحيز للزوم قدم الحيز لامتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل
لما مر من حدوث ما سوى الواجب وفي هذا انما يتم لو كان الحيز موجودا لا موهوما لكن
التحيز عليه محال سواء كان الحيز موجودا او موهوما اما اذا كان موجودا فظاهر واما اذا كان
موهوما فلان تجويز امر له تعالى كان محالا عليه تعالى على تقدير وجوده محال على ان ادراك الوهم انما هو
للمعاني المتعلقة بالماديات والله تعالى منزه عن ذلك هذا ويجوز ان يكون المراد للزوم قدم
الحيز لا وجوبه على تقدير وجوده وثبوته له تعالى فلا يرد شيء وامكان الواجب تعالى عن ذلك لان
المتحيز محتاج الى الحيز والاحتياج من خواص الامكان دون العكس لجواز الخلاء وا

ق للزوم قدم اه اشارة الى المقدمة الشرطية اي لو كان متحيزا لكان حيزه قديما ق لامتناع دليل الملازمة ق واللازم
باطل مقدمة رافعة ق لما مر دليل الرافعة ق ما سوى الواجب قد يقال ان ما مر هو حدوث الاجسام والاعراض
الحالة فيها لا حدوث الجواهر المجردة ايضا فلا يتم الدليل على القول بان الحيز هو البعد المفطور ايضا فتامل ق وهذا انما
يتم ان كان اعتراضا على الملازمة فبناء على حمل القدم على معناه الحقيقي اعني الوجود الغير المسبوق بالعدم والمعنى ان
لزوم قدم الحيز على تقدير كونه تعالى متحيزا انما يتم لو لم يكن موهوما واما اذا كان موهوما فلا يتصف بالقدم او اعتراضا
على الرافعة فبناء على حمله على الازلية والمعنى ان بطلان قدم الحيز وازليته انما يتم لو كان موجودا لان المثبت
فيما مر حدوث الموجودات وعدم ازليتها لا موهوما لجواز قدم المعدومات وازليتها ق وجوده محالا اي على تقدير
عدمه ايضا وكتب ايضا وفيه ان اتصافه تعالى بالامور الاعتبارية المتجددة جائز بل واقع مع امتناع اتصافه بذلك
على تقدير وجودها لامتناع قيام الحوادث به تعالى ق المتعلقة تعلق الظرف بالمظروف او الصفة بالموصوف ق فلا
يرد شيء لكن لا ينتج انتفاء تحيزه تعالى بحيز موهوم ق لان المتحيز في هذا التعليل نشر على غير وفق اللف
محتاج اي في الاتصاف بالحيز ق والاحتياج ممكن سواء كان في الوجود او في التحيز وكتب ايضا عرض بجواز ان يكون الا
حتياج في الوجود من خواص الامكان لا مطلق الاحتياج الا يرى انه تعالى محتاج في اتصافه بالمعية لزيد الى وجود زيد

لجواز الخلاء والمستغني عن الواجب اولى بالوجوب ولا جوهر لامكانه لانه عند

المتكلمين متحيز بالذات وكل حادث وكذا كل متحيز ممكن وعند الحكماء ماهية اذا وجدت

في الخارج كانت لا في موضوع وهذا انما يتصور فيما وجوده زائد على ماهيته ولو اريد

بالجوهر القائم بنفسه وبالجسم الموجود فيمتنع شرعا ايضا لعدم اذن الشرع واحتياطا

لايهامه المعنى الذي لا يجوزه العقل وليس في جهة لانها منتهى الاشارة ومقصد

المتحرك فلا يكون الا الجسم والجسماني والقول بانه جسم على صورة الانسان قيل شاب امرد و

قيل شيخ اشمط اي عنبره فقيل مركب من لحم ودم وقيل نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء

ق لجواز الخلاء فيه ان هذا انما يفيد استغناء الجزء لكونه متحيزا فيه عن الحيز ولا يفيد استغنائه عنه في الوجود
ق لامكانه كبرى الشكل الثاني والصغرى قولنا الواجب ليس بممكن ق لانه عند المتكلمين دليل للكبرى قوله
ماهية اخذ كون الجوهر ممكنا من تعريفهم هذا [illegible] اوضح من اخذه من تقسيمهم الموجود الى الواجب والممكن والممكن
الى الجوهر والعرض بل هذا اوضح وذا لا يخفى وكتب ايضا المراد بها ما به الشيء هو هو لا ما به يجاب عن السؤال بما هو
والا لخرج عن التعريف الجواهر الجزئية ق زائد على ماهيته نوقش فيه بان زيادة الوجود المطلق اتفاقية
فليكف في صدق هذا التعريف ودفع بان المراد بالوجود الوجود الذي به موجوديته في الخارج وهذا عين في
الواجب وزائد في الممكن ق لانها اسم صوري ق فلا يكون نتيجة بمحوريك

وفي جهة العلو مماسًا للعرش او محاذيا له تمسكا بظواهر الآيات كقوله تعالى وجاء
ربك الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم
الى غير ذلك وبان كل موجود اما جسم او جسماني اي حال فيه والواجب تعالى يمتنع ان
يكون حالا في الجسم لامتناع الاحتياج فتعين ان يكون جسما وبان كل موجود اما متحيز
او حال فيه وتعين كونه متحيزا لما مر وانه اما متصل بالعالم او منفصل عنه واياما كان
يكون في جهة منه جهالة لعدم تمام انحصار هذه المنفصلات كيف وليس تركيبها من الشيء
ونقيضه او المساوي لنقيضه والنصوص مؤولة نا وبلات موافقة لما عليه الادلة ا
القطعية العقلية على ما ذكر في كتب التفاسير سلوكا للطريق الاحكم الموافق للوقف على والرا
سخون في العلم او العلم بمعانيها مفوض الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق
الاسلم الموافق للوقف على الله والبحث الثالث لا يتحد بغيره لما سبق في امتناع

قوله اي حال فيه اي حلول العرض في المحل او الجزء في الكل لكن قوله لامتناع الاحتياج يخص بالاول اذا تمامه
لو لم يكن الجسم عند القائل مؤلفا لا من الجواهر الفردة ولا من الهيولى والصورة تامل قوله لنقيضه بل تركيبها
من الشيء ومن جزء النقيض محمود

امتناع اتحاد الاثنين وللزوم الانقلاب ان صار ممكنا كالغير او اجتماع الوجوب

والامكان ان بقي على وجوبه ولا بحل في غيره لانه يستلزم التحيز والاحتياج وذلك

باطل لامتناع الاحتياج وامتناع التحيز على الله تعالى وحكى الحلول والاتحاد عن

النصارى في حق عيسى على نبينا عليه الصلوة والسلام وعن بعض الغلاة من الشيعة

في حق على كرم الله وجهه والبحث الرابع يمتنع اتصافه تعالى بالحادث بمعنى الموجود بعد

العدم خلافا للكرامية لانه اى الاتصاف به تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه

ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير

في الواجبية او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول

الذات ولانه يمتنع في الازل والا لزم جواز ازلية الحادث فيلزم على تقدير الجواز

قوله كالغير اى او صار الغير واجبا كالواجب قوله والامكان في شيء واحد ق على وجوبه اى بقى الممكن على امكانه ق ولا يحل اى لا حلول المظروف في الظرف ولا حلول الموصوف في الصفة ق لامتناع قد بقي الا ان فيه مصادرة نظرا الى الشرح تأمل ق بمعنى الموجود اى بالوجود الحمولي لا الرابطي والا فيشمل نحو الاضافات الحادثة الآتية ق لجواز ان يكون كان هذا السند مختص بالشق الثاني فالمنع بالنسبة الى الشق الاول مجرد قوله الذات لا الغير وكتب البطاء اى بالاختيار والا لزم التسلسل او قدم الحادث ق يمتنع في الازل صغرى و الكبرى اعني وكل ممتنع في الازل وقوعه بل جوازه فيما لا يزال موجب للانقلاب مطوية وقوله فيلزم الانقلاب اشارة الى النتيجة ق لزم جوازه متجه منع الملازمة ان اريد جواز ازلية الامر الحادث مع اتصافه بوصف الحدوث ومنع بطلان اللازم ان اريد جواز ازليته مع عدم اتصافه به ق تقدير الجواز فضلا عن الوقوع يمكن

فيما لا يزال الانقلاب من الامتناع الى الجواز وذلك باطل وقد رد بان الممتنع في الازل

هو الاتصاف في الازل لا فيما لا يزال ولانه يوجب زوال ضده وضد الحادث حادث

لانه منقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه

فيلزم عدم الخلو عن الحادث لامتناع الخلو عن الشيء وضده وجهه بابنا ان اريد با

لضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان

اريد مجرد ما ينافيه حتى ان عدم كل شيء ضده فلا نسلم ان ضد الحادث حادث واقول

ان كان قيام الحادث به تعالى كمالا له لزم ان يكون قبله ناقصا والا وجب تنزيهه تعالى

عنه واما الاتصاف بالتعلق حادث صفة التعلق او مضاف اليه كالعلم والقدرة

قوله ورد منع الصغرى ان اريد امتناع الوقوع اللايزالي في الازل والكبرى ان اريد امتناع الوقوع الازلي عنه

فيه سهو عنه لان الممتنع المقابل للواجب والممكن هو الذي هو الذي امتنع عليه الوقوع مطلقا لا الوقوع الخاص كا

لوقوع الازلي [illegible] ق بان الممتنع وبانه لو تم لزم ان لا يوجد حادث بل لا يجوز فما في [illegible] الشرح نقض

تفصيلي وهذا اجمالي ق هو الاتصاف اي به نوع ق لا يزال وقوعه اي ولا يزال من امتناع ازلية الشيء ازليته

امتناعه وبعبارة اخرى لا يلزم من ازلية الامطان امكان الازلية ق لانه منقطع اي لحقه العدم الطارد ق عدم

الطارد قوله تنزيهه تعالى قد يقال ينتقض بخلقه للعالم فالجواب له جواب لقيام الحادث ق صفة التعلق لتعبير

بالحادث دون المتجدد يعين الثاني قوله كالعلم والقدرة التمثيل بالعلم انما يصح على القول بان للعلم تعلقين

تعلقا ازليا باشباح الحوادث وتعلقا لا يزاليا باعيانها فلا يلزم الجهل بالحوادث اقدمها [illegible] رحمه الله

واحد محشي الشيخ في جنبه وجنبه والاضافات
تنبيه ١٢

كالعلم والقدرة او بما يتجدد من السلوب مثل كونه اولا واخرا والاحوال كالعالمية المتجددة

بتجدد المعلومات فليس من المتنازع فصل في الصفات الوجودية كالعلم و

القدرة والارادة وغير ذلك والحق انها زائدة على الذات في الوجود لا في التعقل فقط

لانها محمولات على الذات بطريق الاشتقاق وصدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت

ماخذ الاشتقاق وزيادته عليه اذ لا يعقل من العالم الا من له العلم والعلم وجودي

ق مثل كونه التمثيل بهذه الامثلة للسلوب لا للوصل لعدم تجددها واما التمثيل له فكونه تعالى ليس معه زيد

اوليس قبله في المواقف كما امتنع اتصافه تعالى به قبله ليس بمتجدد والا فيجوز تجدد سلبه كالمثالين المذكورين

قوله اولا واخرا قوله التمثيل بالاول للاضافات وبالثاني للوصل فان الآخرية بالفعل لا يزال الم يحصل

بعد ان كان بالنسبة الى جميع العالم وحصل ان كان بالنسبة الى اجزائه ق كالعالمية اي عند ابي الحسين والمجددية

والكارهية والسامعية والمبصرية الى دثبتين بحدوث المسموع والمبصر عند الجبائيين ق الوجودية

اي المنسوبة الى الوجود المحمولي ق في الوجود المطلوب هنا اثبات زيادتها دون اثبات وجودها فانه

وجودها في الجملة سواء كان بطريق العينية اولا لا كلام فيه بل الكلام في الزيادة فقول الشارح وصدق

المشتق على الشيء اه ان المشتق من امر موجود فلا يرد النقض بالواجب والموجود مثلا حيث لا يدل صدقه

على زيادة الماخذ في الوجود ق بطريق الاشتقاق اي بالادلة السمعية ق ثبوت ما خذه هذا هو الوجود

الرابطي كانه اشار به الى رد من زعم انه تعالى مريد بارادة حادثة غير قائمة به تعالى بل ما قائمة بذاتها

ومتكلم بكلام غير قائم به تعالى وسيأتي تحقيقه ق وزيادته عليه اي في الوجود الخارجي المحمولي ق والعلم

وجودي بمعنى صفة ذات اضافة او بمعنى صورة حاصلة بنحوي

فيكون زائدا على الذات في الوجود وكذا القادر وغيره ولا يجوز ان تكون نفس

ذاته اذ لو كان علمه ذاته لما افاد حمله عليه لعدم التغاير على هذا التقدير ولم

يتميز الصفات لانها كلها ح نفس الذات فكان العلم هو الحيوة والحيوة هي

القدرة وكذا البواقي ولكان العقل جازما بتلك الصفات ولم يفتقر الى الاثبات

بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري وايضا على هذا التقدير جاز اتصافه

اي العلم بما يتصف به الذات فيكون علمه واجبا لذاته قائما بنفسه صانعا معبودا

الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا فقد علم ان الكلام انما هو في العلم

والقدرة ونحوهما مما لا يحمل بالمواطاة بل بالاشتقاق فاذا كانت نفس الذات

قوله لما افاد حمله اي مواطاة ان كان الدليل الزاميا لان حمله المواطاة انما يصح عند الخصم او اشتقاقا ان كان

تحقيقيا ويتجه ان افادة الحمل انما تقتضي زيادة مفهوم العلم على الذات دون زيادة الماصدق لا يقال

ان هذا مختص بكونه الزاميا لاقتضا والحمل الاشتقاق مع زيادة المفهوم زيادة الماصدق لانا نقول في

هذا التعليل رجوع الى القول الاول قال ولم يتميز الصفات يتجه منع الملازمة ان اريد عدم تميزها بحسب

المفهوم ومنع بطلان التالي ان اريد بحسب الماصدق ق وليس كذلك رفع للتوالي الاربعة قوله بالمواطاة

اي عندنا والا فعند المعتزلة يجوز حملها بالمواطاة ~~بتكوين~~

اى الدال عليه بالعالمية او بلفظ العلم الذي معناها هاهنا

نفس الذات لزم المحالات المذكورة وانت خبير بان التغاير الاعتباري كاف

في دفع المحالات فيجوز ان يكون الذات من حيث انها مبدء التميز والانكشاف

علما ومن حيث انها مبدء التاثير قدرة وهكذا وصدق المشتق انما يقتضي زيادة

العالمية والقادرية ونحوهما مما هو امور عقلية ومعان مصدرية لا العلم والقدرة

وغيرهما مما هو موجودات عينية هي مبدء المعاني المصدرية ضرورة ان المشتق منه

هو المعنى المصدري دون المنشاء وقالت المعتزلة فيه اى في كون الصفات المذ

كورة زائدة على الذات استكمال للذات بالغير فانها كمالات مغايرة للذات والاستكمال

قوله المحالات المذكورة في الوجوه الاربعة الاخيرة ق في دفع المحالات منع للملازمات الاربع ق وصدق

المشتق منع للكبرى ان اريد بثبوت الماخذ فيها ثبوت مبدئه على حذف المضاف وتسليم لها كالصغرى

مع التزام النتيجة فهو غير محذور ان اريد بذلك نفس الماخذ ق استكمال للذات اشارة الى الصغرى وقوله والاستكمال

اه الى الكبرى تقرير القياس لو كانت الصفات زائدة على الذات لكانت الذات مستكملة بالغير ولو كانت مستكملة

بالغير لكانت ناقصة ينتج انه لو كانت الصفات زائدة لكانت الذات ناقصة لكن كونها ناقصة باطل فكون

الصفات زائدة كذلك وقوله فيكون محالا اشارة الى رفع مقدم النتيجة فضمير يكون عائد الى كون الصفات

زائدة لا الى رفع التالي حتى يكون الضمير عائدا الى النقصان لان مقدمات الدليل لا يكون مفرعا بعضها على بعض

فتامل تحرير

يوجب النقصان بالذات فيكون محالا و فيه تعليل العالمية بالعلم مع انها واجبة

له تعالى لاستحالة الجهل عليه تعالى واستحالة احتياجه الى امر مغاير له يجعله عالما فيجب ان

يكون هو عالما بالذات لا بالعلم و فيه تكثير القدماء و تعدد القدماء كفر كيف و قد كفرت

النصارى بزيادة قديمين فبالكثير اولى قلنا لا نم ان لا يكون عين الشيء يكون غيره بل الصفة

لا عين ولا غير ولو سلم انها غير فلا نم امتناع الاستكمال بالغير بمعنى ثبوت صفة الكمال له

واتصافه لذاته بها وانما الممتنع هو الاستكمال بمعنى استفادة صفة الكمال من غيره و هو غير

لازم والعالمية ليست واجبة لذاتها حتى يمتنع تعليلها بل هي لازمة اى يمتنع خلو الذات

ق و فيه تعليل اى لو كانت الصفات زائدة لكانت العالمية مثلا معللة بالعلم والتالي باطل لانها واجبة وكل

واجب لا يعلل الا به فقوله انها واجبة مع الكبرى المطوية دليل للرافعة المطوية ق واستحالة كانه دليل للكبرى

المطوية ق و فيه تكثير اشارة الى المقدمة الشرطية ق و تعدد القدماء دليل للرافعة المطوية ق قلنا لا

نم حاصل جواب الوجه الاول منع الصغرى ان اريد بالغير ما هو المصطلح او اريد بالاستكمال استفادة صفة الكمال

من غيره وتسليمها مع بطلان تمام النتيجة ان اريد بالغير ما هو المراد عند الجمهور و بالاستكمال ثبوت صفة الكمال

فصفة الكمال التي هي غيره تعالى ق له تعالى ليس في نسخة القسطنطيني ولا في عبارة المواقف بل قال الكلنبوي في حاشيته

على ان العالمية ليست معللة عندهم بشيء فعلى هذا الجواب الاول منع المقدمة الرافعة بمنع صغرى دليلها ان اريد بالواجبة الواجبة

الوجود لذاتها او بمنع كبرى دليلها ان اريد بها اللازمة والواجبة الوجود بالامر واما على النسخة التي مشى عليها

الشارح فالجواب منع الرافعة ايضا لكن بمنع كبرى دليلها فقط فحينئذ يكون قوله فيه والعالمية ليست اه توطئة للجواب تامل

يكون

خلو الذات عنها والواجب بمعنى اللازم قد يطلق بما نشاء عن الذات كالعالمية بالعلم

الناشئ عن الذات ولا نم ان القول بتعدد القدماء وهم كفر بل القديم بالذات وقدم الصفات زماني ولو نسلم فلا نم في الصفات بل الكفر تعدد الذوات القديمة كما لزم النصارى

فانهم وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن لزمهم القول بذلك لزوما بينا

حيث جوزوا عليها الانتقال قالوا اى المعتزلة في بقاء الصفات يلزم قيام المعنى الذى

هو البقاء بالمعنى الذى هو الصفة وهو محال لان كلا منهما عرض قائم بنفسه فليس احدهما اولى

بالمتبوعية من الاخر قلنا المستحيل قيام العرض بالعرض لان قيام العرض هو التبعية

قوله بتعدد القدماء حاصل هذا الجواب منع الملازمة ان اريد بالقدماء القدماء بالذات او بالزمان وكانت ذوات ومنع البطلان ان اريد بها ما هي صفات ق الاقانيم وهي العلم والحياة والوجود ق ذوات يعني ان الكفر كما يكون بالالتزام كذلك يكون بكون اللازم بينا والاول وان كان منتفيا لكن الثاني ثابت قوله جوزوا عليها اما تجويز الانتقال على العلم فلقولهم بوقوعه في حق عيسى واما في الحياة فبالقياس على العلم واما في الوجود فغير محتاج اليه لاثباته لانه عندهم عين الذات ولذا كان القدماء عندهم ثلثة فقوله عليها اى على اثنين منها فتامل قوله يلزم قيام اه تقرير هذا الدليل لو كانت الصفات زائدة لكانت باقية ولو كانت باقية لزم قيام المعنى بالمعنى فلو كانت زائدة للزم قيام المعنى بالمعنى لكن التالي باطل فالمقدم مثله ق وهو محال رافعة ق لان كلا صغرى ق عرض قائم وكل امرين ليس احدهما قائما بنفسه ليس احدهما اولى بالمتبوعية من الآخر ق فليس احدهما نتيجة ق قلنا منع للمقدمة الرافعة بمنع كبرى دليلها تامل

سيمكوتي

في التحيز فلا يقوم احد العرضين بالاخر كما سبق والمعنى اعم من العرض لصدقه على الامور الاعتبارية

والصفات القديمة الغير المتحيزة والقيام فيها هو الاتصاف ويجوز ان يكون بين معنيين مناسبة

بحيث تصير احدهما موصوفا والآخر صفة ولو سلم ان قيام المعنى بالمعنى مطلقا مستحيل فنقول هي

باقية ببقاء الذات فهو قائم بالذات لانها ليست غير الذات وعترض بان الصفات كما انها ليست

غير الذات ليست عينها ايضا فكيف يجعل بقاء الذات بقاء لها ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات

مع انها ليست غير الذات بالبعض هذا وقد سبق منا في بيان الغيرية ما ينفعك في دفع

الاعتراض فتذكر او بقاؤها عينها لما ان وجود كل شيء عينه عند الشيخ

ق في التحيز اي مستحيل في التحيز ق والقيام فيها اي في البقاء اما من الامور الاعتبارية او من الصفات القديمة ق هي

باقية منع للصغرى ان اريد بالاوسط كون الصفات باقية ببقائها وللكبرى ان اريد به كونها باقية ببقاء الذات

كانه اشار بتاخير هذا المنع عن المنع السابق الى ضعف هذا وقوة ذلك ق وعترض اثبات للمقدمة الممنوعة بابطال السند

ق لا يتصف يجوز ان يكون عدم الاتصاف لانتفاء المناسبة المصيرة احديها موصوفة والاخرى صفة ان اد

بقاؤها منع للكبرى تام ق كل شيء عينه فيه ان هذا الجواب لا يلائم ما حمل المص عليه كلام الاشعري في بحث الوجود

شوك

عينه عند الشيخ كما مر والبقاء ليس الا وجودا بالنسبة الى الزمان الثاني قالوا على تقدير
زيادة الصفات على الذات كما في الشاهد يماثل قدرته قدرة الشاهد فلا يختلف
آثارهما اى آثار القدرتين فيلزم عدم اختلافهما في خلق الاجسام وغيرها بخلاف ما
اذا كانت الصفات عين الذات وفي بعض النسخ يماثل قدرته وعلمه قدرة الشاهد
وعلمه فلا يختلف اى في الغائب والشاهد آثارهما اى لوازم العلم والقدرة فيلزم اما
قدم علمنا وقدرتنا واما حدوث علمه وقدرته بخلاف ما اذا كانت عين الذات قلنا
التماثل ممنوع لان مجرد ذلك لا يوجب التماثل ولو سلم فالتماثل لا يوجب التساوي
في جميع الصفات حتى يلزم عدم الاختلاف في الآثار لجواز اختلاف المتماثلات
في الصفات كالموجودات على رأى المتكلمين ومنها القدرة لاستناد الحوادث

ق ليس الا وجودا وقولهم البقاء هو استمرار الوجود بمعنى الوجود المستمر ق لاستناد الحوادث صغرى الشكل
الثاني واثر القديم الموجب كبراه تقريره الواجب يستند اليه الحوادث والقديم الموجب لا يستند اليه ذلك فهو ليس
لقديم موجب ولك ان تقول ان المقدمة الاولى دليل الراجحة في القياس الاستثنائي والثانية دليل ملازمة تقريره
لو لم يكن قادرا لم يستند اليه الحوادث لكن عدم الاستناد باطل اما الملازمة فلان اثر القديم اه واما بطلان التالي
فللاتفاق على استناد الحوادث اليه تعالى منه

الله تعالى وفاقا اما عندنا فظ واما عند الفلاسفة فلان المؤثر حقيقة هو

الله تعالى وانما الوسائط شروط والات واثر القديم الموجب لا يكون حادثا والا لزم تخلف

المعلول عن تمام علته حيث وجد في الازل دونه وهذا انما يتم بعد ان يبين امتناع ان يكون

في سلسلة معلولاته حركة سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث

الحوادث على ما زعموا وقد بيناه بما لا مزيد عليه فراجعه ولا يستلزم ارتفاع ما ثبت بالازل لا بحال

ارتفاع الفاعل الموجب لكن ما ثبت بالايجاب من لوازم ذات الموجب وارتفاع اللازم يستلزم

ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الحادث جائز بل واقع وقد يقال الملزوم هو مجموع الذات والشرط

ق هو الله تعالى هذا على تحقيق مذهبهم دون ظاهره وكتب ابهر حمل الشارح الاستناد على الاستناد بلا واسطة فجعل كلام

المصنف مبنيا على تحقيق مذهبهم مع انه يمكن ابقاء الاستناد على الاطلاق وجعل كلامه مبنيا على ظاهر مذهبهم لعلا يرد

على هذا الوجه انه لا يجوز ان يكون في سلسلة معلولاته ما هو مختار فيتجه على المصنف انه لا وجه لترك الاشارة الى ضعف

هذا الوجه مع الاشارة الى ضعف الدليل الاخير اعني دليل الاتفاق والانتظام مع انهما سيان فيما يتجه عليهما قوله

والا فان المراد بالاستناد الاستناد بلا واسطة قد هذا الى قوله وقد بيناه اشارة الى ان كون اثر القديم الموجب

حادثا مستلزم لاحد المحالين تخلف المعلول والتسلسل في المعدات والشروط فجعل الاول لازما والثانية الثاني

علاوة الملازمة كما نظيره ق ولا يستلزم ارتفاع لانه لعله لم يكن مختارا لم يرتفع ما ثبت منه من الحوادث لاستلزام اه لكن

الايقاع واقع ق لكن ارتفاع هذا هو المقدمة الرافعة المطوية كالشرطية في المتن ق وقد يقال منع للملازمة بحوى

والشرط وارتفاع هذا المجموع قد يكون بارتفاع الشرط ولامتناع استناد مواضع
الكواكب والاقطاب واستناد اختلاف الاجسام في الاوضاع والاشكال الى
غير المختار فان اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن بالقدرة والا
ختيار لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على
السواء واختلاف الاجسام في الاوصاف لا يكون الا لمخصص لا يكون نفس
الجسمية او شيئا من لوازمها لاشتراك بين الكل بل امر آخر فينقل الكلام الى
اختصاصه بذلك الجسم او ينتهي الى قادر مختار وقد يقال يجوز ان يكون في

قوله ولامتناع اي ولانه لو لم يكن مختارا لم يستند اليه مواضع الكواكب اه لامتناع استناده لكن الاستناد
ثابت وفاقا اما على ظ مذهبهم ان كان المراد بالاستناد اعم مما يكون ابتداء او بالواسطة او على تحقيق
مذهبهم ان كان المراد ابتداء فقط ق لزم الترجيح اي التخصيص بلا مخصص قوله امر آخر سواء كان
صورا نوعية او لا ق وقد يفهم وقد يقرر هلا حمل الاستناد في هذا الوجه على الاستناد الابتدائي حتى
يكون الكلام مبنيا على تحقيق مذهبهم فلا يتجه هذا هذا سمرقندي

سلسلة معلولاته ما هو مختار لكن يرد عليه ان ما ذكر عندهم ازلي فكيف يستند

الى المختار وقد يتمسك بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع وهذا يتم لا قرار

قبل التصديق بكونه قادرا عالما فيه تردد كذا في شرح المقاصد وبان القدرة كغيرها

من العلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات سمات

نقص يجب تنزيه الله عنه وهذا فرع مقدمات ربما يناقش فيها مثل جواز اتصافه

ق لمن يريد ينبغي ان المصنف لهذا المشير الى ضعف هذا الوجه مع انه اشار الى ضعف التمسك الاخير ق عندهم

اي المشائيين دون الاشراقيين القائلين بقدم مادة غير السموات والارض كما سبق ق ازلي او مستند الى

الموجب فعلى هذا يتم هذا الدليل الزاما لهم وللاشراقيين فتامل ق الى المختار فيتم هذا الدليل الزاما لهم دائما

نعم تحقيقا ق وهذا يتم اشار بالمناقشتين الآتيتين الى ضعف الادلة الثلثة الذي اشار اليه المصنف بقوله وقد

يتمسك ق بكونه عالما الظاهر الجزم بعدم تمام الاقرار قبل التصديق بكونه عالما لا التردد وسياتي قول المصنف في

بحث العلم واثباته بالسمع نعم بخلاف نفس القدرة ق وبان القدرة صغرى اقام المصنف دليل مقدمات القياس الآتي

مقامها ولتبين الغير كان حاصل الاستدلال منها لو لم يكن الواجب قادرا وعالما وحيا مثلا لكان عاجزا وجاهلا وميتا

لكن الاتصاف بهذه باطل فعلى هذا المقدمات الثلث الاول مبني لاستلزام الدليل المدعى اذ لو لم يثبت كل منها لم يكن

الاتصاف باضداد القدرة اولى من الاتصاف بامثال العجز والمقدمة الاخيرة مبنية للمقدمة الرافعة وبقي مقدمات اخر

هنا اشار اليها بذكر المثل شيئان منها مبنى الملازمة وهما عدم جواز خلو المحل عن الشيء وضده وكون تلك الامور

اضدادا اذ لو كانت اعدام ملكات لم يلزم الاتصاف بها من خلوه تعالى عن تلك الصفات الكاملة لجواز انتفاء

القابلية راسا والثالثة مبنى الرافعة وهي وجوب تنزيهه تعالى عن كل النقائص ق صفات يجب اتصافه تعالى بها

ق صفات كمال بيان لترجيح الاتصاف بهؤلاء على الاتصاف باضدادها ق من العجز والجهل صغرى ق سمات

نقص دليل للمقدمة الرافعة ق يجب تنزيهه كبرى ثم

اتصافه بتلك الاوصاف وكونها كمالات في حقه تعالى ووجوب اتصافه بكل

كمال وكون اضدادها نقصا في حقه وبان اتقان العالم وانتظامه لا يتصور الا من

قادر عالم وقد يناقش فيه بانه مبني على ان ما نشاهده من الارض والسماء مستند

الى الواجب ابتداء لا الى بعض معلوماته تمسك المخالف بان تعلق القدرة باحد

المقدورين المتساويين بالنظر الى نفس القدرة لا يكون الا لمرجح والا لزم انسداد

باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن

ق ووجوب اتصافه هذا هو الكبرى المطوية من القياس الاول ان نظيره المحذوف بقرينتها هو الكبرى المطوية من القياس

الثاني ق وكون اضداده نقصا قد يقال في كلامه حسنا كما حيث حذف هنا ووجوب تنزيهه عن كل النقائص بقرينة

قوله ووجوب اتصافه بكل كمال وحذف بعد قوله المعنى وصفات الكمال قوله يجب اتصافه تعالى بها بقرينة قوله يجب تنزيه

الله تعالى عنها ثم ان قوله ربما يناقش فيها اى في المجموع من حيث المجموع والا ففي المقدمة الثالثة وما حذف بقرينتها

لا مناقشة فيها صرح بعدم مناقشة الثاني الفاضل الجلبي ق وبان اتقان اى وبانه لو لم يكن قادرا وعالما

لما كان العالم متقنا ومنتظما لكن التالي باطل لمشاهدة اتقانه وانتظامه وما ذكره المعنى دليل الملازمة والمنافية

المذكورة منع لها ق لا يتصور اى بالضرورة ق قادر من القدرة بالمعنى العام والا فالاتقان والانتظام يتصور

من الموجب ايضا ق تمسك المخالف بتمسكات منه التمسك الاول بان اه ق بان تعلق اى بانه لو كان قادرا

لكان تعلق قدرته لمرجح وكلما كان تعلق قدرته لمرجح لزم الشيء فلو كان قادرا لزم الشيء ولكن الشيء اشارة الى

الملازمة الصغروية ق الا لمرجح المرجح هنا بمعنى الداعي ق بلا مرجح هذا بمعنى المؤثر كما اشار الشارح

بالعطف التفسيري سيتوفي

الى مؤثر وينقل الكلام الى التاثير في ذلك المرجح فيتسلسل المرجحات وبانه

اى تعلق القدرة اما قديم فيكون الاثر قديما لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة

او حادث فلا بد له من تعلق حادث اخر وهكذا فيتسلسل الحوادث وبان الاثر

انما يصدر بعد تمام الشرائط ضرورة وح اى حين تمام الشرائط وجب صدوره بحيث

لا يتمكن الفاعل من الترك لامتناع التخلف فلا فرق بين الاختيار والايجاب وبان

الاثر للمختار ان كان اولى من الترك لزم الاستكمال بالغير او لا يكون اولى لزم العبث

وكلاهما محال عليه تعالى وبانه لو امتنع الاثر في الازل وقد صار ممكنا فيما لا

ق ذلك المرجح اى الداعى ق المرجحات اى الدواعى المجتمعة في الوجود ق وبانه اى التمسك الثاني بانه لو

كان قادرا لكان تعلق قدرته اما قديما او حادثا وكلما كان قديما كان الاثر قديما وكلما كان حادثا لزم التسلسل

في التعلقات وكلاهما باطل ق فيكون الاثر تالى كبرى الشق الاول من الصغرى ق فلا بد له اشارة الى دليل كبرى

الشق الثاني ق من تعلق اخر اى للقدرة وكتب بعضهم لان ذلك التعلق امر ممكن محتاج الى الايجاد ق فيتسلسل

الحوادث اى التعلقات للقدرة المجتمعة لا المتعاقبة كالحوادث لان الكلام في المختار فالاستدلال

تحقيقي وكتب البعض تالى كبرى الشق الثاني من الصغرى ق وبان الاثر اى الثالث بانه لو كان قادرا مختارا لكان

اثره بعد تمام الشرائط وكلما كان بعد تمامها لا يكون فاعلا مختارا وهذا خلف ق انما يصدر اشارة

الى الصغرى ق وح اشارة الى الكبرى ق وبان الاثر اى الرابع بانه لو كان مختارا لكان اثره اما اولى او لا

وكلما كان اولى لزم الاستكمال وكلما كان لا اولى لزم العبث ق ان كان اولى كبرى الشق الاول قوله

او لا كبرى الشق الثاني والنظم والا ق وبانه لو امتنع اى الخامس لو كان قادرا لكان اثره اما ممتنعا في الازل

او ممكنا ولو امتنع اه ق الاثر في الازل كبرى الشق الاول من الصغرى يجوز

وقد صار ممكنا فيما لا يزال لزوم الانقلاب من الامتناع الى الامكان او امكن وقد

اوجده القادر المختار فاسناد الازلي الى المختار لان امكانه في الازل مع الاستناد

الى القادر المختار في قوة استناده اليه مع كونه في الازل وذلك باطل وبانه اما

ان يكون معلوم الوجود له تعالى فيجب وقوعه او معلوم العدم فيمتنع وقوعه لاستحالة

الجهل عليه تعالى ولا شيئ من الواجب والممتنع بمقدور لزوال امكنة المشترك في الاول والفعل

في الثاني واجيب عن الاول بان المرجح تعلق الارادة باحد المقدورين المتساويين

بالنسبة الى القدرة لذاتها من غير افتقار الى مرجح كما في اختيار احد الرغيفين فلا تسلسل

ولا انسداد لباب اثبات الصانع الى المفضي الى ذلك جواز تحقق الممكن بلا موثر ولم

قال او امكن كبرى الشق الثاني ق اوجده القادر اى دون الموجب كان الاولى ان يقول بدل هذا او بالنسبة الى

القادر المختار فتامل ق لان امكانه اى الاثر دليل الكبرى الثانية ق في قوة استناده اى تهنا دوجوده

بالفعل وكتب الجميع اذا الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال ق وبانه السادس ق اما ان يكون اى لو كان قادرا

فاما ان ق ان يكون شق اولى من الصغرى ق فيجب وقوعه تالى كبرى الشق الاول وقوله فيمتنع تالى كبرى الشق الثاني

ق او معلوم العدم شق ثان من الصغرى ق لاستحالة دليل الكبريين ق ولا شيئ دليل رفع التاليين قوله

بان المرجح بمعنى المخصص اى لتعلق الارادة حاصل هذا الجواب منع الصغرى ان اريد بالمرجح الداعي وتسليمها مع

منع الكبرى ان اريد به المخصص لان ذلك المخصص لا يحتاج الى غير ذاته ق من غير بيان لذاتها فمرجح بمعنى الداعي

بقرينة النظير ق فلا تسلسل في المرجحات بمعنى الدواعي ق ولا انسداد اشارة الى ان منع الصغرى بمنع

هذه المقدمة من دليلها سكوت

يلزم لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح سوى الارادة وعن الثاني بانه يجوز

تعلق الارادة في الازل بايجاده بمعنى ان يكون المراد هو وقوع ايجاد الاثر في وقته فيقع

الايجاد بتاثير القدرة في الاثر فيما لا يزال لانها تؤثر وفق الارادة والتاثير ليس امرا محتاجا

الى تاثير اخر والا لزم التسلسل في صورة الايجاب ايضا بل انما يحتاج الى مخصص وداع هو كونه

مرادا كذلك وعن الثالث بان الوجوب بالاختيار وبشرط تعلق الارادة عين الاختيار

وليس هذا ايجابا لان الموجب هو الذي يجب منه الفعل نظرا الى ذاته بحيث لا يتمكن من الترك

اصلا والمختار يتمكن بالنظر الى ذاته من الفعل والترك وانما يجب منه الفعل بشرط تعلق الارادة

ق لا ترجيح والحاصل ان الاول هو المحال وليس هو بلازم والثاني هو اللازم وليس بمحال ق حال الاختيار

انه الثاني من الصغرى ومنع كبره بمنع احتياج تعلق القدرة الى تعلق قدرة اخرى واليه اشار بقوله والتاثير ليس

امرا ه ق فيقع الايجاد الظ ترك الايجاد والباء الجارة لان الايجاد والتاثير واحد ق والتاثير كان المراد

بالتاثير تعلق القدرة اطلاق لاسم المسبب على السبب لان كلام المستدل في تسلسل التعلقات لا في تسلسل التاثيرات

ولسا بمعنى واحد ولذا ترى الاشاعرة يثبتون تعلق قدرة العبد وينفون تاثيرها تامل ق امرا محتاجا لا يخفى

ان تعلق القدرة وان لم يكن ممكن الوجود بالوجود المحمولي الا انه ممكن الوجود بالوجود الرابطي فيحتاج الى ما

يفيد هذا الوجود ق وداع المناسب تركه ق بان الوجوب حاصله منع الكبرى ان اريد بسلب الاختيار سلبه قبل

تعلق الارادة وتسليمها مع منع بطلان التالي ان اريد سلبه بعد تعلقه ق وبشرط تفسير ق تعلق الارادة

وهذا انما يتم اذا لم يكن تعلق الارادة مقتضى ذات الارادة بل كان امرا اختياريا والا لزم التسلسل في تعلقات

الارادة ق عين الاختيار بمعنى التمكن من الفعل والترك ولتغاير معنى الاختيار لم يقل عينه محمد رحمه الله

الارادة وعن الرابع بان الفعل الاولى في نفسه وبالنظر الى ذاته او للغير لا يكون
عبثا ولا يلزم في نفي كونه عبثا ان يكون اولى بالفاعل وان سمي مثل ذلك عبثا بناء على
خلوه عن نفع الفاعل فلا نم استحالته عليه تعالى وعن الخامس بان الحادث ممكن في الازل
بالنظر الى ذاته لكنه ممتنع وقوعه فيه لكونه اثر المختار لان اثر المختار مسبوق بالعدم فلا يلزم
جواز استناد ما هو ازلي الى المختار بل ما هو ممكن في الازل بالذات ولا استحالة فيه وعن السادس بانه
ق بان الفعل حاصله اختيار الشق الاول من الصغرى ومنع كبراه ان اريد بالاولى اعم من ان يكون اولى في
نفسه او للغير واختيار الشق الثاني ومنع كبراه ان اريد بالاولى الاولى له تعالى وبالعبث ما كان خاليا عن
النفع ومنع بطلان التالي ان اريد بالعبث ما كان خاليا عن نفع الفاعل ق بان الحادث حاصله اختيار الشق الاول
ومنع الكبرى الاولى ان اريد بالممتنع الممتنع بالغير واختيار الشق الثاني ومنع الكبرى الثانية ان اريد به الممتنع بالذات
بمنع دليلها اعني ان امكانه في الازل في قوة استناده اليه لان الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال بالذات دون مطلق المحال
ويمكن الجواب اخذا من هذا الوجه الثاني لامتناع اتصافه تعالى بالحوادث بالاوليين ان اريد بالامتناع والامكان الامتناع
والامكان بالنسبة الى الوجود الازلي فقط وبالثانيين ان اريد بالنسبة الى الوجود اللايزالي وباختيار شق ثالث
ان اريد بالنسبة الى الوجود المطلق ق استنادهما اي وجود ق بانه يعلم اختيار الشق الاول ومنع كبراه
ان اريد كونه معلوم الوجود بالقدرة او الشق الثاني ومنع كبراه ان اريد كونه معلول الوجود مع قطع النظر عن القدرة
وقد يجاب بالاوليين لسند ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون العلم موجبا فافهم

يعلم وجوده اي يعلم انه يوجد بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية لتحققها ثم قدرته تعالى غير منقطعة ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي الى حد ونهاية ولا يطرء عليها العدم ولا مقتصرة على بعض الممكنات بمعنى انه لا تصير بحيث يمتنع تعلقها الان ذلك عجز ولان المقتضي للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات فالله تعالى على كل شيء قدير ولا يخفى ما في هذا الاقتباس من الاشعار بدلالة النص على الشمول ايضا وخالف بعض المعتزلة في القبائح اذ لو كانت

قوله اي يعلم اشارة الى ان العلم بمعنى التصديق قوله ليست لها اشار بهذا وبقوله ولا يطرء عليه العدم الى ان معنى قول المصنف ثم قدرته اه ثم امتداد قدرته وزمانها غير منقطعين وصدق السالبة بالنظر الى الاول بانتفاء الموضوع وبالنظر الى الثاني بانتفاء المحمول قوله لان ذلك عجز كان المصنف يقول ان القبائح مثلا يمتنع ان يتعلق بها القدرة فلا عجز والمعطوف على قوله الواو في الشرح فهو للعطف على قوله لان ذلك اه فيقتضي صنيع الشارح ان قوله لان المقتضي اه علة لقوله ولا مقتصرة لا لقوله غير منقطعة ايضا الا ان يجعل قوله بمعنى انه لا تصير اه تفسيرا للمجموع لا للجزء الثاني فقط على الثاني قوله قال بعض ان اثبات الارسال يتوقف على اثبات الشمول وان لم يتوقف ثبوت الارسال على ثبوت الشمول بحسب نفس الامر اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال منه وذلك التوقف لان طريق اثباته ان المعجزة فعل الله تعالى خارق للعادة وقد صدر من مدعي النبوة واذا خالف الجنا رعادته حين استدعاه تصديقه باظهار خارق على يده ولو ذلك الخارق على تصديقه قطعا وهذا يتوقف على كونه فعلا له تعالى وكونه فعلا له يثبت بشمول القدرة قوله وخالف بعض المعتزلة وهو النظام واتباعه قوله اذ لو كانت اي لو امكن ان يتعلق بها القدرة [illegible] فلو ثبت الشمول بالدليل السمعي المتوقف على اثبات الارسال لزم الدور [illegible]

لو كانت مقدورة له تعالى لجاز صدورها عنه وذلك يفضي الى السفه ان كان عالما بالقبح

والى الجهل ان لم يكن ورد بانا لا نم قبح شيئ بالنسبة اليه كيف وهو تصرف في ملكه ولو سلم

فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي والبعض

في نفس مقدور العبد لامتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد ورد بان قدرة العبد غير

مؤثرة كما يأتي ولو سلم فيجوز وقوعه لا بكل منهما والبعض في مثله حتى لو حرك جوهرا الى

وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع

قوله لجاز صدورها اي امكن صدوره عنه تعالى وذلك باطل لان ذلك يفضي اه فهذا دليل المقدمة الرافعة قوله ورد

بانا لا نم قبح اه منع للمقدمة الرافعة باختيار الشق الثاني من دليلها ومنع ملازمته فافهم [illegible] اي لا نم انه لو لم

يكن عالما بالقبح لكان جاهلا لجواز ان يكون عدم العلم بالقبح لانتفاء القبح بالنسبة اليه قوله وهو عدم كونه عالما با

لقبح [illegible] قوله ولو سلم منع للمقدمة الشرطية ان اريد بالجواز فيها الجواز بالنظر الى الذات وللرافعة ان اريد به الجواز

بالنظر الى الذات والغير فافهم قوله والبعض في نفس اه وهم الجبائية قوله ورد بان قدرة اه مقتضى هذا الرد ان تقرير الاستدلال

هكذا لو كان متعلق قدرة العبد بالفعل متعلق قدرته تعالى بالفعل لاجتمع المؤثران على اثر واحد لكن التالي باطل فا

لمقدم مثله فالمنع الاول في الشرح منع الملازمة والثاني منعها ايضا ان اريد بالمؤثرين المؤثران المستقلان ومنع الرافعة

ان اريد بهما المؤثران مطلقا واما اذا كان الاستدلال هكذا لو امكن ان يكون مقدوره تعالى ما امكن ان يكون مقدور العبد لامكن

ارادة لامكن ارادة كل منهما ايجاد الاثر بالاستقلال ولو امكنت لامكن اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فلا يتجه

شيئ من المنعين المذكورين وانما اتجه المنع على كل من الملازمة الصغروية والكبروية بوجه اخر بان يقال لا نم امكان ارادة

كل منهما لجواز عجز العبد ولو سلم فلا نم عدم امكان اجتماع المؤثرين لجواز عدم حصول مراد العبد قوله غير مؤثرة اي بالفعل وان

كانت مؤثرة بالامكان قوله فيجوز وقوعه بان يريد كل منهما ايجاده لا على وجه الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ من ان

فعل العبد بمجموع القدرتين قوله والبعض وهو ابو القاسم البلخي واتباعه قوله في مثله والفلاسفة فيما عدا العقل الاول على

مذهبهم لكن المصنف لم يتعرض لهذا وان تعرض لغيره لان الكلام في شمول القدرة بمعنى تمكن الفعل والترك قوله لان فعل العبد

صغرى اي شر فعله حتى ينتج القياس ان شر فعل العبد ليس فعل الله تعالى فعلى هذا الجواب منع للصغرى تامل [illegible] رحمه الله

ولا شيئ من فعله تعالى كذلك والجواب انه المقدور في نفس حركات وسكنات وللجهة هذه الاحوال

بحسب قصد العبد وليست من لوازم الماهية فانتفائها لا يمنع التأثير وبالجملة مامر كان في بيان

قدرته تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به القدرة فوجد ام لا وهذا في بيان شمولها

من حيث وقوع التعلق فالكلام في الموجودات مستند اليه واقع بقدرته وارادته ابتداء لحيث

لا مؤثر سواه عندنا بالنصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق

السموات والارض والظلمات والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض واعم من

ان يكون ابتداء او بوسط عند غيرنا من المعتزلة كالسبطرة وبلا اختيار ابتداء او بوسط

ق ولا شيئ كبرى ق ان المقدور اي للعبد وكسب البغ او منع الحصر كما في شرح التلميذ ق وسكنات اي مثلا ليشمل

الالفاظ والوضع وغير ذلك فتامل ق هذه الاحوال يعني ان هذه الاحوال ليست عين المقدور ولا داخلا فيه

ق شمول قدرته اي شمول امكان تعلق قدرته ق شمولها اي للموجودات ق من الموجودات اي بالوجود المحمولي او

الرابطي ولذا ذكر الشرح فيما يأتي الظلمات والموت فالمراد بالخلق هناك افادة الوجود المحمولي او الرابطي انتهى

ق بالنصوص الدالة الاستدلال بها للشمول بالمعنى الثاني كالاستدلال بها للشمول بالمعنى الاول في استلزام الدور على

مامر نقله عن عبيع فتامل ق واعم عطف على قوله ابتداء ق وبلا اختيار عطف على قوله بقدرته سلمه رحمه الله

او بوسطة عند الفلاسفة وصفها العلم لانه فاعل فعلا متقنا وكل من كذلك فهو

عالم اما الكبرى فظاهرة لان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ

عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلاستناد العالم

بجميع ما فيه من احكامه وانتظامه وحسن ترتيبه وان جاز ان يكون فوقه ما هو اكمل اليه

تعالى و لكونه قادرا مختارا ولا يتصور ذلك الا مع العلم فلهذا في الاستدلال القدرة عليه

اخره في البيان مع كونها تابعة له واثباته بالسمع دور لان التصديق بارسال الرسل و

انزال الكتب يتوقف على التصديق به بخلاف مثل القدرة بمعنى الصفة التي يصح بها الفعل و

ق او بوسطة اي بوسطة العلل المؤثرة على ظ مذهبهم او بوسطة الشروط والآلات على تحقيق مذهبهم ق لانه فاعل هذا

طريق الاتقان والآتي اعني قوله ولكونه قادرا مختارا طريق القدرة وكلاهما مسلكان للمتكلمين الا انه لا يدل شيء منهما

على كون العلم صفة وجودية ق وكل من اه الاولى وكل فاعل كذلك تا ق لان من تنبيه ق تنبئ محتمل ان يكون صفة

للكل من الخطوط والالفاظ وان كان انباء الاولى بوسطتها ق فاعلها عالم اي عالما تصورا بتلك الخطوط والالفاظ

او تصديقا ايضا بالمدلولات والاغراض ق فلاستناد العالم اي بلا وسطة وفاقا للحكماء وعلى تحقيق مذهبهم ق مختارا

لفظ المختار ليس في نسخة الدبابكري ق اخره عن القدرة ق كونها بحسب التعلق ق تابعة له اي نفسا و تعلقا تحرير

والترك واما بمعنى التمكن عن الفعل فالتصديق بالارسال والانزال موقوف عليه قطعا
كالعلم والكلام لان التصديق بالنبي عليه السلام لا يتوقف على اخباره تعالى بانه صادق
في دعواه لجواز ثبوته بمعجزة اخرى وعلمه تعالى لا ينقطع ولا ينحصر اي لا يصير بحيث لا
يتعلق بمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات و
المعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات بمثل ما مر في شمول القدرة من
المقتضي والمصحح وخالف بعضهم في العلم بالذات لعدم الاثنينية والتغاير بين المعلوم والعالم
واجيب بان التغاير الاعتباري كاف كما في علمنا بانفسنا وفي العلم بالعلم للزوم لا
تناهي الصفات مع العلوم مع استحالته فان كل موجود بالفعل فهو متناه وجه اللزوم انه

ق لا يتوقف فقد يفهم ان التصديق بالنبي عليه السلام وان لم يتوقف على اخباره تعالى بذلك لكنه لما توقف على وجوده
تعالى وعلمه كذلك توقف على ثبوت الكلام النفسي له تعالى بوسيلة اليه عليه السلام فتامل ق لا ينقطع اي نفادا
ونفادا ق لا يتعلق اي بالفعل ق غير متناه بمعنى لا يقف عند حد ق وخالف الثاني ق بعضهم هم الدهرية كما في
شرح المواقف ق لعدم الاثنينية اللام داخلة على المقدمة الرافعة تقريرا للاستدلال انه تعالى لو علم ذاته لكان العالم والمعلوم
اثنين ومتغايرين لكن التالي باطل فالمقدم مثله ق واجيب بمنع الملازمة ان اريد بالاثنينية والتغاير ما هو بالذات
وتسليمها مع منع بطلان التالي ان اريد بذلك ما هو بالاعتبار ق بان التغاير اه بان يقال من حيث امكان الا
نكشاف به يسمى عالما ومن حيث امكان المنكشفية يسمى معلوما ق للزوم لا تناهي اشارة الى المقدمة الشرطية ق وفي
العلم اي وبعض اخر ق لا تناهي الصفات الموجودة التي هي العلوم ق مع استحالته مقدمة رافعة ق فهو متناه اي
وفاقا ان كان مترتبا ومجتمعا وعند المتكلمين ان لم يكن مترتبا او لم مجتمعا ... رحمه الله

انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لان الخلو عن العلم الجائز جهل ونقص ولينقل الكلام

الى العلم به ايضا وهكذا والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي امور عقلية

لا موجودات خارجية ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الذات عالما بالشيء والشيء معلوما في الواقع

لان انتفاء مبدء المحمول لا يوجب انتفاء الحمل كما في العم على ان العلم بالعلم بالشيء هو نفس

العلم بذلك الشيء فان حضور صورة ذلك الشيء كاف فيه ولا يحتاج الى صورة اخرى ق

بغير المتناهي لان كل معلوم متميز وغير المتناهي ليس بمتميز لانه معدوم لاستحالة وجوده

لما مر ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان

ق عن العلم الجائز اي بخلاف الخلو عن العلم الممتنع كالعلم بالعلم ق والجواب ان العلم منع الملازمة بمنع كون العلم

هو الصورة الحاصلة ق على ان العلم اه منع للملازمة ايضا بمنع كون العلم بالعلم غير صورة المعلوم مع تسليم كون العلم

صورة حاصلة ق وبغير المتناهي اي وبعض اخر في العلم اه ق لان كل معلوم صغرى الشكل الثاني ق لانه معدوم

دليل الكبرى ق والكبرى بمنع صغرى دليلها ان اريد بالاوسط المعدوم في الذهن والخارج وكبرى دليلها ان اريد

به المعدوم بحسب الخارج وبالمتميز المتميز بحسبهما تامل

ان اريد بحسب الذهن في بالمعدوم لانه نفي محض فلا يكون متميزا والجواب ما مر وخالفت

الفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها من حال الى حال فان تغير العلم بها بتغيرها يلزم

تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل ورد بان من الجزئي ما لا يتغير

كذات الواجب في ذوات المجردات على رايهم ورد بان تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كا

لقديم يوجد قبل الحادث ويتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ثم معه اذا وجد الحادث

ثم بعده اذا فني الحادث فانه تغير اضافة القبلية الى المعية وهي الى البعدية من غير تغير في ذات

ق لانه نفي محض وكل نفي محض لا يكون متميزا ق فلا يكون متميزا وكل معلوم متميز ينتج من الشكل الثاني المعدوم لا

يكون معلوما ق لتغيرها مبنى الاستدلال كون العلم صورة حالة ومبنى الرد الثاني منع ذلك والقول بكونه صفة

ذات اضافة وكتب لفيه لانها متغيرة ولا شيء من المتغير بمعلوم له تعالى اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه ان تغير

العلم بها ق من صفة الى صفة موجودتين ق وان لم يتغير ونحن نختار الشق الثاني ونمنع الملازمة ولم لا

كون العلم هو الصورة الحاصلة بانه تعالى علم في الازل ان زيدا يدخل البلد يوم الجمعة في سنة معينة فيها لا يزال

ويخرج عنه يوم السبت التالي له وعلم فيه ايضا ان كلا اليومين متصفان بصفة الاستقبال قبل مجيئهما وبصفة الحضور

عند مجيئهما وبصفة المضي بعد ذلك علما ازليا ابديا من غير لزوم محذور اصلا فاذا جاء يوم الجمعة علم بذلك العلم الا

زلي انه داخل في البلد في زمن متصف بالحضور واذا مضى علم به انه دخل في زمان متصف بالمضي وهذا معنى قولهم الا

ان علم الباري بانه سيوجد عين علمه بانه وجد واما ما فعله المص من اختيار الشق الاول ومنع ملازمته والقول بان

العلم صفة ذات اضافة فيتجه عليه ان طرف الاضافة لا بد ان يكون نفيا محضا فاما يلزم القول بقدم الحوادث

او بحدوث علمه تعالى فان الحوادث ليست موجودة في الازل لا باعيانها ولا باشباحها عندهم ق ورد منع لكلية ا

الصغرى ق ورد بان تغيراه منع للكبرى المطوية باختيار الشق الاول من دليله ومنع ملازمته ق تغير المضاف المراد

به المضاف المشهوري وهو الصفة بل الذات المتصفة بها لانه العالم لا نفس الصفة فتم ق اضافة القبلية بانه

ق من غير تغير من صفة موجودة الى اخرى

القديم وهذا اى ما ذكر من ان تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف معنى ما قيل ان علم

الباري بان الشيء سيوجد هو نفس علمه بانه وجد قبل فلا يلزم من علمه بالجزئيات تغير ذاته

من صفة الى صفة وبالجملة فالعلم لا يتغير فضلا عن الذات المتصف به بتغير المعلوم كما

لا يتكثر بكثرته حتى يلزم تكثر الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهي المعلومات بمنزلة مرآة

ينكشف بها الصور ولا تتغير بتغير الصور وهذا اى ما ذكر من ان العلم لا يتغير انما يصح اذا

لم يجعل العلم نفس الاضافة فان الاضافة تتغير بتغير المضاف وتتكثر بكثرته بل صفة ذات

اضافة فانه ح لا تتغير ولا تتكثر الا في اضافته ومنها الارادة وهي صفة غير العلم لكنها

تابعة له ولذا اخرها عنه بها يتخصص احد طرفي المقدور بالوقوع بالقدرة فانه لو لم يرد

الفاعل المختار احد الطرفين لم يتعلق القدرة به وتعلقها باحد الطرفين لذاتها لا يتعلق

ق ان علم الباري اى الصفة المتعلقة بان الشيء سيوجد عين الصفة المتعلقة بانه وجد ق غير العلم اى العلم
بالنظام الاكمل والعلم بالنفع الزائد كما سيأتي والا فلم يلزم احدهما عين العلم التصوري او العلم بالوقوع ق ولذا اخرها
اقول وجه تاخيرها اخذ العلم في تعريفها عندنا وكونها عين العلم المخصوص عند غيرنا ممن يأتي لا ما ذكره الش فانها تابعة
للحيوة ايضا مع تقدمها عليها ولان القدرة تابعة للعلم مع انها لم تؤخر عنه والاستدلال لما يصح بالقدرة على العالم
كذلك يصح بالارادة عليه ق لا يتعلق يعني ان قوله لذاتها احتراز عن تعلق اخر لا عن العلم بالمصلحة وفيه انه لو لم
يتعلق الارادة لتعلق اخر لكان امرا اضطراريا لا اختياريا لان كل امر اختياري مسبوق بتعلق القدرة والارادة
ثم انه قد سبق في بحث القدرة ان هذا القول احتراز عن الداعي وكتب ايضا اى لتلك الارادة [illegible]

لا بتعلق اخر لسبب فان ذاتها تقتضي التعلق به بترجيح المقدور لكنها لكونها تابعة

للعلم يتمكن الفاعل من ان يرجح ايا شاء كالجائع با كل احد الرغيفين وان لم يكن له جهة

سوى الارادة لان المريد لكونه عالما بدفع الم الجوع بكل منهما ولا بد لجنا ر احدهما بعينه

فيترجح وقدمها لا يوجب المراد اي لا يوجب وجوده في الازل فان وجوده انما هو يتعلق

القدرة وتاثيرها فيه وفق الارادة التي تعلقت بوجوده فيما لا يزال دفع كونه مرادا

في الازل انه اراد الله تعالى في الازل ايجاده واحداثه في وقت بتاثير القدرة فيه في ذلك الوقت والقول

ق لسبب اي التعلقات ق لكنها دفع لتوهم استقلالها في ذلك الاقتضاء حتى يلزم الايجاب ق للعلم

يتمكن اه اي للعلم بالغاية والمصلحة بقرينة قوله الاتي لكونه عالما بدفع الم الجوع اه ولان العلم التصوري نسبته

الى الطرفين على السواء فلا يترجح به احدهما بخصوصه والعلم بالوقوع تابع للارادة لان الارادة تابعة له فانه

ما لم يرد الفاعل وقوعه لا يكون عالما بالوقوع ق ايا شاء يتجه انه ان كان نسبة ذلك العلم الى الطرفين على السواء

يلزم الترجيح بلا مرجح والا يلزم الايجاب ق لكونه عالما وفيه ان العلم بدفع الم الجوع انما يرجح اصل الاكل

على الترك لا اكل احدهما على الاخر فالحق ان الارادة ليست تابعة للعلم بالغاية والمصلحة الخ ق وتاثيرها

عطف على السبب لا عطف تفسير ق تعلقت في الازل قوله في الازل بعنوان في الازل ظرف لغو متعلق با

الارادة وتعلقها لا ظرف مستقر بان يكون حالا ق بتاثير القدرة اي بتعلقها فافهم

والقول بانها حادثة قائمة بذاته كما هو مذهب الكرامية ظاهر البطلان بما مر من استحالة

قيام الحوادث بذاته تعالى ولان صدور الحادث عنه تعالى ليس الا بالاختيار فيتوقف على

الارادة فيلزم الدور او التسلسل والقول بانها نفس العلم بالنظام الاكمل كما ذهب اليه

الفلاسفة او صفة سلبية هي كون القادر غير مكره ولا ساه كما ذهب اليه بعض المعتزلة

او العلم في فعله تعالى والامر في فعل غيره حتى ان ما لا يكون مامورا به من فعل غيره لا يكون

مرادا له كما هو قول كثير من معتزلة بغداد او الداعية الى الفعل او الترك بمعنى العلم بنفع

ق الا بالاختيار والا لزم قدم الحادث او التسلسل في المرادات والشرائط ق على الارادة الحادثة كما هو المفروض

ق او التسلسل في الارادات ق كون القادر اي في فعله وفعل غيره كما هو الظاهر الان كلامه في الشرح للعقائد النسفية

صريح في ان هذا معنى الارادة من فعله واما في فعل غيره فهو الامر نظير المذهب التالي ويمكن ان يوفق بين كلاميه بان

قوله في فعله قيد للكل من كون القادر غير مكره الى او العلم ق بعض المعتزلة وهو الحسين النجار ق او العلم لا فرق بين

هذا المذهب والمذهب التالي له الا باعتبار فعل الغير فان الارادة فيه على هذا المذهب هي الامر وهنا المذهب التالي

هي الداعية ايضا وكتب الشيرازي بالمصلحة ق في فعله كان المراد بالفعلين اعم من التروك فيكون التروك في

المنهيات مرادة له تعالى ق لا يكون مرادا له اي وانه وقع وما يكون مامورا به فهو مراد له وان لم يقع كايمان

الكافر وطاعة العاصي ق قول كثير نسبه صاحب المواقف الى الكعبي فقط ق او الداعية اي في فعله وفعل غيره

سوى

بنفع زائد في الفعل او الترك كما هو مذهب بعض آخر من المعتزلة نفي لما هو معنى الارادة

المعلوم ذلك المعنى لكل منصف وان كان تفسيره متعسرا كسائر الوجدانيات وقد دل

عليه النصوص من الكتاب والسنة فوجب التصديق به ولا نلتزم اي ذلك المعنى الفعل بتأثير

القدرة فيه بالاختيار لانه لا ينافي الاختيار بل يحققه ومنها الحيوة لانه عالم قادر حي

بالضرورة والسمع والبصر لان كل حي يصح ان يكون سميعا وبصيرا وكل ما يصح له تعالى

يثبت له بالفعل لبرائته عن ان يكون له ذلك بالقوة ولدلالة النصوص القاطعة

ق مذهب بعض كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي كذا في شرح

المواقف ق المعلوم ضرورة ق دل عليه النصوص اي على كون ذلك مغايرا لما ذكر ظاهر النصوص وقوله اي

بكونه مغايرا ق بالاختيار كانه بالنسبة الى الشرح بدل من قوله بتأثير القدرة او تفسير له والاختيار الثاني بمعنى

التمكن من الفعل والترك ق ومنها الحيوة كونه حيا مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم وانهم اختلفوا في معنى حياته

تعالى فعند جمهور اصحابنا وقدماء المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والعلم والقدرة وعند الحكماء وابي الحسين

البصري انها كونه يصح ان يعلم ويقدر واتفقوا على انها فيه تعالى ليست اعتدال المزاج ولا قوة تتبعه كقوة

الحس والحركة ق لان كل حي اي لانه حي وكل حي الخ فيتجه انه ان اريد بالحي الحي بحيوة مثل حياتنا المصححة للاتصاف

بالسمع والبصر فالصغرى ممنوعة او الحي بحيوة مغايرة لحيوتنا بالماهية فالكبرى ممنوعة ولذا لا يصح عليه بسبب حيوته

الجهل والشهوة والنفرة مع انه يصح علينا ذلك بحياتنا ق ولدلالة الواو في الشرح فهو عطف على مجموع قوله لانه

عالم قادر وقوله لان كل حي فيكون علة للامور الثلثة نظرا الى الشرح ايضا تمت [illegible]

القاطعة من الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكارها واجماع العلماء الانبياء بل العقلاء على

ذلك ولان الخلو عنها نقص لانها صفات كمال واضدادها سمات نقص والخلو عن

صفات الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص فلما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا

ثبت على قاعدة اصحابنا صفات ثلثة قديمة هي الحيوة والسمع والبصر ولا يلزم من قدم

السمع والبصر قدم المسموع والمبصر لان تعلقاتهما حادثة كالقدرة وما يقال انها اعتدال

المزاج او صفة تتبعه هي مبدء الحس والحركة وهذا ناظر الى الحيوة والمزاج من الكيفيات

الجسمية التي يجب تنزيهه تعالى عنها وتاثر الحاسة عن المحسوسات ناظر الى السمع والبصر

والحاسة قوة جسمانية يجب تنزيهه تعالى عنها او السمع مجرد العلم بالمسموعات والبصر

مجرد العلم بالمبصرات ليستا صفتين غير العلم ممنوع لانا لا نسلم كون الحيوة والسمع والبصر

ق هذه صفات هذه صغرى اى لان الخلو عنها خلو عن صفات كمال وكتب ايضا وقدم الكلام على هذا ق والخلو

عن اه كبرى ق على قاعدة في زيادة الصفات على الذات وكتب ايضا وهي ان حمل المشتق يدل على زيادة ماخذ

الاشتقاق ق لان تعلقاتهما لانهما انما يتعلقان عند حدوث المسموعات والمبصرات لا قبلها حتى يتصور كالعلم على

ما قالوا انه يكون لها تعلقان ازلي ولا يزالي ق وما يقال اى في نفي كونه تعالى حيا وسميعا وبصيرا او في نفي

الاخيرين بجعلهما مغايرين لكونه عالما ق مجرد العلم فيمكن ان يكون له تعلقان تعلق ازلي قبل حدوث المسموعات

ولا يزالي بعد حدوثها وقس عليه البصر سروي

ماذكرتم اومشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انه في الشاهد تقارن

ماذكر ولا حجة على الاشتراط ولان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم وقد ورد السمع

به فوجب التصديق به واما الشم والذوق واللمس فلم يرد بها الشرع ولم يجوزها العقل

لانها صفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ عن الادراك فانك

تقول شممت تفاحة ولم ادرك ريحها وكذلك الذوق واللمس لكن المذهب انه يدرك متعلقاتها

من الروائح والطعوم والبرودة والخشونة وغير ذلك قال الله تعالى ولا يعزب الآية

ومنها الكلام لشهادة الانبياء عليهم السلام وتواتر القول بذلك عنهم وقد ثبت صدقهم

بدلالة المعجزة مع عدم توقف دلالة المعجزة على صدقهم عليه اى على الكلام واخباره تعالى

ق غاية الامر منشاء الغلط ق ورد السمع اى ظاهر السمع به او بكونه كل مغاير للعلم ق التصديق به اى

بكونه كل مغاير للعلم ق صفات تنبئ قد يقال ان السمع ايضا ينبئ عن الاتصال بالهواء الحامل للصوت قوله

تقول شممت قد يقال ان هذا مجاز عن تقريب التفاحة من القوة الشامة واستجلاب الهواء المحيط بها ق انه يدرك اى

ادراكا علميا ازليا قبل حدوث متعلقاتها ولا يزاليا بعد حدوثها وقد يقال ان كان الادراك العلم كافيا لهذه

المتعلقات فليكف لمتعلق السمع والبصر ايضا وتعليل القدماء اهون في عدم تاويل الادلة السمعية تامل قوله

ومنها الكلام اى النفسي ق القول بذلك كانه ليس المراد تواتر القول بخصوص ان من صفاته الحقيقية الكلام النفسي

او الكلام في الجملة بل المراد تواتر القول بما يستلزم ذلك من انه متكلم كما صرح به المصنف في شرح العقائد النسفية و

سيشير اليه بقوله الاتي ومعنى تكلم البارى الخ كيف ولو كان خصوص ذلك متواترا لما خالفنا المعتزلة الا يرى انهم

سلموا كونه تعالى متكلما لكن اولوه بمعنى موجد الكلام ومعنى انه امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا كما صرح به قدس سره في

شرح المواقف ق ثبت صدقهم اى في تلك الشهادة كغيرها ق بدلالة المعجزة اى لا بتواتر عنهم التواتر لان التواتر

انما ينفع اذا كان عن امر محسوس لا عن معقول ق دلالة المعجزة اى المعجزة التي ليست من جنس الالفاظ والا فتتوقف

دلالتها على النفسي لتوقف اللفظ عليه ق اى على الكلام النفسي

تموی

واخباره تعالى عن صدقهم بطريق التكلم لبدور فان ظهور المعجزة كاف في الدلالة

على صدقهم في دعوى النبوة ولان ضده في حق من يصح اتصافه بالكلام اعني

الحي العالم القادر نقص وهو على الله محال ولا ينتقض بمثل الماشي والحسن الوجه لان

استحالته في حق البارى عز وجل مما يعلم قطعا بخلاف مثل الكلام وبالجملة لا اختلاف لارباب

الملل في كونه تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه فعندنا هو ليس من

جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة كما في الاخرس

يدل عليها بالعبارة والكتابة والاشارة والاختلاف انما هو في العبارة دون المسمى كما

اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وجمهور الفرق على خلاف ذلك فانهم قالوا

ان المعقول من لفظ الكلام هو الحسي المنظوم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة دون

ق بطريق التكلم اى اللفظي المتوقف على النفسي ق فان ظهوره الخ لكونه خبارا عن صدقهم بطريق الفعل كما في

ق في معنى كلامه اى في معنى المتكلم فعندنا بمعنى من قام به الكلام وعندهم بمعنى موجد الكلام ق صفة ازلية

واحدة وحدة شخصية ق يدل عليها دلالة ثالثة في الكتابة وثانية في غيرها ق قائمة بذاته فالقياس

الاول من القياسين المتعارضين المذكورين في بحث الكلام صحيح عندنا كالحنابلة وصغرى القياس الثاني منهما

مقدوحة عندنا كما ان كبراه مقدوحة عند الحنابلة وهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم

فكلامه تعالى قديم وان كلامه مؤلف من اجزاء متعاقبة الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث ق

فانما هو في العبارة اى في المعاني اللغوية المختلفة باختلاف العبارات المسماة بالمعاني الاولية وكتب ابقه اى

ونظيرتيهما من الكتابة والاشارة ق دون المسمى اى المسمى الثاني المسمى بالمعنى الثاني سكوت سره الخ

النفسي ولم يقل بقدمه اى الجسمى الا الحنابلة والحشوية وبطلانه ضروري لكونه مرتب الا

جزاء الغير المجتمعة في الوجود ممتنع البقاء فكيف يكون قديما قال في شرح المقاصد ولما

راى الكرامية ان بعض الشراهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا

الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه

قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان

قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله

كن لا بالقدرة وعند المعتزلة والشيعة هو حادث في جسم لقطعهم بانه منتظم من الحروف الحادثة

والحادث لا يقوم بذاته تعالى ومعنى تكلم البارى به خلقه فيه اى في ذلك الجسم لنا ان معنى المتكلم

ق مرتب الاجزاء اى في الوجود ق وان مخالفة اى التى وقعت من الحنابلة حيث قالوا بقدم المنتظم من الحروف

ق اشنع من مخالفة الدليل اى التى وقعت منا معاشر الكرامية حيث قلنا بحدوثه مع قيامه بذاته تعالى

ق قائم بذاته فالصحيح عندهم كالمعتزلة الآتية هو القياس الثانى من القياسين المذكورين الا ان المقدمة

عندهم هو كبرى القياس الاول وعند المعتزلة هو صغراه ق ومعنى تكلم آه اى الذى شهد به الانبياء وتواتر

القول به عنهم اقول تواتر القول عنهم بعنوان انه متكلم خفي وبعنوان انه امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا

ظاهر شكري

من قام به الكلام لا من اوجده في اخر للقطع بان من اوجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا فالله

وانه تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما

وان لم نعلم انه موجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى ولا يتصور اللفظي لانه

حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط

بفنائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وكذا المعنى اللغوي المتغير بتغير اللفظ الذي يسمونه

في الاصطلاح بالمعنى الاول فتعين المعنى الذي لا يختلف باختلاف العبارات الذي يسمونه المعنى

الثاني لانه لا رابع يطلق عليه لفظ الكلام والقول في جانب الحنابلة بان النظم قد يكون في

قوله من قام به يعني ان الكلام وان لم يكن ماخذ الاشتقاق لان الماخذ هو التكلم الا ان قيام التكلم يستلزم

قيام الكلام كما هو مقتضى صيغة الفعل ويتجه ان التكلم قائم بالانسان مع ان قيام الكلام انما هو بالهواء

لا به ق وكذا المعنى اللغوي المدلول عليه بالالفاظ دلالة وضعية وكتب بعض اقول المعنى اللغوي ان كان امرا اعتباريا

بان يقال ان طلب الفعل الذي هو مدلول الامر وطلب الترك الذي هو مدلول النهي مثلا امرا اضافي فلا باس بقيامه

بذاته تعالى كالخلق ونحوه وان كان امرا حقيقيا فلقيامه بذاته تعالى لكونه يحل ويتغير ولا تغير على القديم يلزم

ان يكون محلا للحوادث ق فتعين المعنى انما يتعلق المعنى اللامختلف لو اقتضى حمل المشتق عليه تعالى اعني

المتكلم كون الماخذ امرا حقيقيا موجودا بالوجود المحلي ق يسمونه المعنى الثاني وهذا المعنى منشاء المعنى الاول

والالفاظ فدلالة الالفاظ وكذا المعنى الاول عليه دلالة الاثر على المؤثر على ما صرح به بعض المحققين فيكونان

متغايرين بالذات وقال بعضهم انهما متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار على ما يشعر به قول المصنف

فيما ياتي وانما يصير الكلام احد الاقسام فيما لا يزال فتامل سيوتي اشارة الى عدم مغايرته بما ذكره على ما

نذكره على قول الشارح هناك بحسب الاعتبارات والتعلقات

الاجزاء كالقائم بنفس الحافظ والقائم بالطابع ولزوم الترتيب في التلفظ لعدم مساعدة
الالة وهم لان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال او المخزونة
في الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام الحرف والصوت بذاته تعالى ليس بمعقول
وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد وايضا كل من يامر وينهى ويخبر وينادي الى غير ذلك
يجد في نفسه معنى غير العلم والارادة كما يشهد به الرجوع الى الوجدان يدل عليه بالعبارة الدالة
عليه دلالة ثانية والكتابة الدالة عليه دلالة ثالثة وقد شاع عند اهل اللسان اطلاق اسم
الكلام عليه فاذا ثبت انه تعالى متكلم تعين هو لامتناع غيره كما مر ويكون قديما كما هو القاعدة
واما وصفه بما يشهد بالحدوث فلانه لا نزاع في انه اي كلامه تعالى يقع في الشرع بالاشتراك

ق على ان كلا من ما قبل العلاوة مبني على كون الكاف في المتن للتمثيل وما دخولها مبني على كونها للتنظير ق معنى
غير العلم كان المراد بالمعنى بالنسبة الى الثالث هو الاخبار لا مضمون الخبر لانه موجود ظاهرا وامر تسامي لا
اتصاف كالمعنى في الاولين وانما شهر بعض عباراتهم بان المراد هو الثاني ثم نقول وجدان ذلك المعنى المغاير لما
ذكروا ان كان مسلما الا ان كونه امرا حقيقيا موجودا بالوجود الحقيقي دون كونه امرا اضافيا على ما فصله في مذهب
ابن القطان ممنوع تاملوا لا تلم فاني لا اقدر ان اكتم الحق ق اسم الكلام عليه اقول لو سلم اطلاق اسم الكلام على
المعنى الاول حقيقة فلا يلزم الاطلاق على المعنى الثاني المنشاء للاول الا حقيقة ولا مجازا شائعا ق كما هو القاعدة من
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى تحرير

بالاشتراك او بطريق المجاز المشهور على النظم المخصوص المسموع فحيث وصف بما يشهد بالحدوث

يراد به هذا المعنى واطلاقه على هذا المعنى بطريق المجاز ليس لان اسم الكلام يطلق لغة على اللفظ

ايضا لان هذا فيمن يقوم به اللفظ ولا بمجرد انه اى النظم المخصوص دال على كلام القديم حتى تعالى

انه لا اختصاص لهذا بالنظم المخصوص بل لانه انشائه ايضا بر قوم في اللوح قال تعالى بل

هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او بحروفه في الملك قال تعالى انه لقول رسول كريم وبالجملة ليس

معنى انه مجاز في النظم ان كلام الله غير موضوع له والا لجاز نفيه عنه بل معناه انه وضع له ايضا

للمناسبة المذكورة كما ان المجاز يلاحظ فيه المناسبة ويخص العربي منه باسم القرآن عند العامة

وفي علم الاصول واليه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل المنزل

ق واطلاقه اى اطلاق كلام الله الا اطلاقا شرعيا ق لان اسم الكلام سواء اضيف الى احد او لا ق يطلق اى

حقيقة ق على اللفظ حتى يكون اطلاق كلام الله على النظم المخصوص حقيقة لغوية ومجازا شرعيا ق ايضا كالنفسي

ق لان هذا اى اطلاق اسم الكلام لغة المضاف الى احد ق بالنظم المخصوص بل هو جار في ترجمة القرآن بالكناية

مثلا فينبغي ان يطلق كلام الله حقيقة شرعية عليهما ق ايضا اى كما انه دال على الكلام النفسي القديم ق غير موضوع له

اى شرعا ق لجاز نفيه عنه اى صح ان النفي كفر قطعا قال الشيخ في تتميم الامام اقول لا كفر في قولنا ان ذلك النظم

ليس كلام الله بمعنى انه ليس كلام النفسي بل بمعنى انه ليس دالا على النفسي او ليس منشاء بالرقوم له وبالحروف في اللوح

او الملك ق وضع له شرعا ق فيه المناسبة فالمراد بالمجاز ما يشبه المجاز مجازا ق باسم القرآن والعبري

منه بالتورية والسرياني بالزبور واليوناني بالانجيل ق مثل المنزل اما من باب الافعال او التفعيل

وشهادة الانزال والتنزيل بالحدوث لكونهما موجبين للانتقال من مكان عال الى سافل والمكاني حادث قال عصم

والمقروء والمتحدى به والعربي ونحو ذلك مثل كونه مكتوبا وقابلا للنسخ وغير ذلك قالوا لو
كان كلامه تعالى ازليا لزم الكذب في الاخبار بالماضي في كلامه مثل انا ارسلنا وقال موسى
عصى فرعون الى غير ذلك وذلك لانه صدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق
على الازل فلزم كذب كلامه تعالى عن ذلك اجماعا وايضا هو مشتمل على امر ونهي واخبار
واستفهام وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا
سامع والاستخبار بلا مخاطب وكل سفه وعبث لا يجوز ان يستند الى الحكيم تعالى وتقدس و
قوله والمقروء هذا انما يشهد بالحدوث ان كان من القراءة بمعنى ذكر اللفظ واما بمعنى ذكر الشيء باللفظ فلا يشهد
بالحدوث قوله والمتحدى به لان كونه متحدى به موجب لان يكون خارقا للعادة ومسبوقا بها فيكون حادثا
قوله والعربي لان كونه عربيا موجب لان يكون من مؤلفات العرب وموضوعاتها قوله كونه مكتوبا ان كان
الكتابة بمعنى ايجاد النقوش في جسم فلا يرجع الى النظم المخصوص بل الى النقوش وان كانت بمعنى تصوير اللفظ
بالنقوش فراجع الى ذلك النظم قوله وقابلا للنسخ لان النسخ الحاق للعدم الطارئ بما ثبت قدمه امتنع عدمه و
كتب ايضا انما يصح ارجاعه الى اللفظ ان كان النسخ للفظ واما اذا كان للمعنى والحكم فلا بل الوجه انه راجع
الى التعلق وهذا فيكون التعلق حادثا وهذا انما يصح على مذهب ابن سعيد القطان قوله اجماعا قد يقال ان ثبوت
الاجماع متوقف على الشرع وهو متوقف على صدقه تعالى فلو ثبت صدقه تعالى به لزم الدور تامل قوله بلا منهي هذا
مشعر بان الكلام النفسي في هذا القسم هو الاخبار لا الخبر المعقول لانه صورة علمية لا امر اضافي فعلى هذا ينبغي
ان يقول الشارح في بيان الاقسام والاخبار بدل والخبر منه

وتقدس واجيب بانه انما يصير الكلام احد الاقسام من الامر والنهي والخبر عند

ذلك فيما لا يزال وليس في الازل واحدا منها فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون

احد الاقسام محال وكذا التغير على القديم قلنا المراد انه واحد في نفسه يعرض له

التنوع بحسب الاعتبارات والتعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه مع انه انما

يلزم وجود المخاطب في الكلام الحسي والنفسي يكفي فيه مخاطب معقول والتحقيق انه

ق انما يصير الكلام هذا ما ذهب اليه ابن سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين قال الفاضل الجلبي ق احد الا

قسام اي احد هذه الاقسام لكونها لا يزالية لا بد ان تكون امورا اعتبارية والا يلزم ازليتها ولكونها

قائمة بذاته تعالى وامتناع قيام الحوادث به لا بد ان تكون اعتبارية وكل امر اختياري مسبوق بالقدرة

والارادة فليكن منشأ تلك الاقسام هاتين الصفتين دون امر مغاير وليكن الكلام النفسي نفس الا

قسام التي هي امور اعتبارية فلا يلزم القول بصفة وجودية هي الكلام وبالجملة ما يرد على القول بالتكوين

يرد ههنا تأمل في هذا المقام حتى يتجلى لك الكلام [illegible] بان يكون الامر بالصلوة عبارة عن جعلها

متصفة بالوجوب اي بحيث يستحق فاعلها الثواب وتاركها العقاب والنهي عن الزنا عبارة عن جعله متصفا

بالحرمة اي بحيث يستحق فاعله العقاب وتاركه الثواب والاخبار عبارة عن جعله عالما بنسبة تامة خبرية بايجاد

اللفظ كما ان خطاب الوضع عبارة عن جعل الشيء سببا وشرطا ومانعا على ما صرحوا به في كتب الاصول وكان خلق

زيد عبارة عن جعله متصفا بالوجود ولا شك ان الجعل امر اعتباري واضافي ق انه واحد [illegible] ق

قد يتوهم ان المعنى وامر بتحصيل المامور به في عدمه فالظرف صلة للتحصيل والا فالطلب والامر حين العدم وكذا

معنى قوله واما على تقديره واما الامر بتحصيله على تقديره ومعنى قوله بان يكون طلب الفعل اه بان يكون

تحصيل الفعل المطلوب ممن سيوجد فافهم ق والتحقيق مبني على المذهب الآتي [illegible] ق معقول

اي معلوم للمتكلم وجوده وعلمه بالطلب فيما لا يزال والتحقيق انه اه اي اذ التحقيق ان الامر مثلا طلب اه قوله

اي علم الى طلب اما بالكتابة او بالعبارة [illegible] ق والتعلقات ومعنى قولنا الله متكلم بكذا ان له تلك

الصفة من حيث التعلق به وقولنا آمر بالصلوة وناه عن الزنا ومخبر بخلق العالم انه له تلك الصفة المتعلقة

[illegible]

[illegible]

انما يلزم السفه لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طالب

الفعل ممن سيوجد فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبر به صادق بانه سيولد وكما

في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم كل مكلف يولد الى يوم القيمة والمذهب انه معنى واحد في الازل

يتكثر بحسب التعلقات كما في سائر الصفات وان كان العقل عن ادراكه وكنه هذا المعنى اذ ثبوت

الكلام انما هو بالسمع ولم يرد السمع بالتعدد ثم ما ذكر من الصفات هي ما اتفق فيها القائلون

بالصفات الازلية ولنذكر ما اختلفوا فيها فنقول اثبت الشيخ البقاء صفة اخرى لان

ق وامر في عدمه عطف الخاص على العام وطلب الفعل اي في الازل قوله في طلب الرجل اعترض بان هذا عزم

على الطلب في ضمير الامر وهو ممكن واما نفس الطلب فسفه بل غير ممكن ق وكما في خطاب النبي وفيه ان الخطاب

بمعنى من يبلغ الاحكام تقريرا وتحريرا موجود هنا فلا يكون مما نحن فيه ق يتكثر اي في الازل بالاعتبار

ق بحسب التعلقات اي الازلية وهذا ما ذهب اليه الشيخ الاشعري وبعض اصحابه وتوجيهه انه لو كانت متعلقاته ازلية

لكانت بالايجاب دون الاختيار فيجب التكليف عنه تعالى ولا يتم كلام الشيخ الا انه يتم المراد تكثير انواعه

في الازل اما الوجه شمال كل نوع فمنها الازل وايضا كون كلامه تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله تعالى

ما كان محمد ابا احد من رجالكم مع قوله اقيموا الصلوة مثلا كيف يتحدان حتى يتكثر بالاعتبار في الازل وفيما

لا يزال على المذهبين واجيب بان الامر مشكل اذا كان الكلام النفسي عين مدلول الوضع للكلام اللفظي واما

اذا كان التعبير باللفظ عن النفسي من قبيل التعبير بالاثر على المؤثر فلا يتعذر

اخرى لان الواجب باق والباقى بلا بقاء كالعالم بلا علم فلابد ان يقوم به معنى البقاء

ورد بانه ليس معنى زائدا على الوجود لان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك

سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثانى وبانه يعود الكلام فى بقاء البقاء

فان البقاء لو كانت صفة ازلية زائدة على الذات قائمة كانت باقية بالضرورة وينقل

الكلام الى بقائه ويتسلسل ويلزم ايضا قيام المعنى بالمعنى وهو باطل واثبت بعض الفقهاء

التكوين وفسروه باخراج العدم الى الوجود لانه خالق اجماعا وهو بدون صفة التكوين

محال كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون صفة ازلية لانه مدح به نفسه بكلام ازلى قال تعالى

هو الله الخالق البارئ والتمدح منه تعالى بما ليس فيه باطل واتصافه به بعد خلوه عنه

يستلزم قيام الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يكون صفة ازلية وهى المعنى بقول الكل

قوله سوى الوجود فاستمرار الوجود من قبيل حصول صورة الشئ ويجوز ان يكون مراد المصنف ان البقاء عبارة

عن الاستمرار المضاف الى الوجود وهو امر اعتبارى ق وهو اى مصدر الخالق المشتق ق صفة التكوين و

الخلق الذى هو ماخذ الاشتقاق ق محال اى ممتنع ان كان الحمل بمعنى الاتصاف الذى فى نفس الامر او كذب

ان كان بمعنى الاتصاف الجعلى تامل ق كالعالم بلا علم نعم لكن الحمل لا يقتضى الثبوت الحمولى للماخذ ق ولا بد اه

دليل ثان اثبت بالدليل الاول كون التكوين امرا ثابتا للذات وبالدليل الثانى كونه ازليا ق مدح به نفسه

يعنى انه تعالى مدح نفسه بالخلق بكلام ازلى فالممدوح فيه اما ليس فيه اصلا او فيه فيما لا يزال او فيه فى الازل والاول باطل

لاستلزام الكذب والثانى كذلك لاستلزام قيام الحادث بذاته تعالى فتعين الثالث وهو المطلوب ق بما ليس فيه

اى اصلا لا فى الازل ولا فيما لا يزال ق قيام الحادث انما يتم لو لم يكن التكوين امرا اعتباريا ق بقول الكل اى

بكلمة ازلية هى كن فى قول الكراه ...

من الاشاعرة في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد

جرت العادة الالهية بان يكون الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن اذ لا معنى لصفة

التكوين الا هذا ورد بانه يعود الى صفة الكلام ولا يلزم من قدمه قدم المكون كالعلم و

القدرة والارادة والحق انه ليس صفة حقيقية كالعلم والارادة بل هو معنى اضافي يعقل

من تعلق المؤثر بالاثر فلا يكون الا فيما لا يزال وليس سوى تعلق القدرة والارادة بالمقدور

واما التمدح بالخالقية في الازل فهو مثل التمدح بانه يسبح له ما في السموات وما في الارض

وبقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي معبود اي هو بحيث له ذلك فيما

لا يزال لما انه من صفات الكمال اذ لا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل

ق بكلمة ازلية اي صفة ازلية وعلى هذا معنى الاية الكريمة انه ليس ايجادنا الشيء اذا اردنا ايجاده الا ان تعلق
به صفة التكوين فيوجد ق كلمة كن اي هي صفة التكوين ق اذ لا معنى لو لم يذكر هذا التعليل لم يرد الاعتراض الاتي
آنفا كما لا يخفى ق والحق رد للدليل الاول ق معنى اضافي كما يشعر به تفسيرهم باخراج المعدوم الى الوجود
وان ارادوا به المبدء فهو ازلي وموجود الا انه لا دليل على كونه غير القدرة والارادة ق يعقل اي ولا يلزم
ان يكون مأخذ الاشتقاق امرا موجودا بالوجود الحقيقي ق وليس سوى اي سوى التاثير المترتب على تعلق القدرة
والارادة والا فالتكوين ليس عين تعلقهما ولذا قالوا ان قدرة العبد وارادته متعلقان بافعاله من غير
تاثير ق واما التمدح رد للدليل الثاني ق بما له من صفات اه كانه تفسير بحيث سيالكوتي رحمه الله

لا في الازل والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه وما قيل ان التكوين هو المكون

وان التاثير هو الاثر كما اشتهر من الشيخ الاشعري فمعناه على ما يشعر به كلام بعض الكتاب

ان المفهوم الشائع من اطلاق لفظ الخلق هو المخلوق سواء جعلناه حقيقة فيه ومجازا مشتهرا

وهذا لا يليق بالمباحث العلمية وقال المص يمكن ان يكون معناه ان الحاصل في الخارج

من التاثير في شيء وايجاده بعد ما لم يكن هو الاثر لا غير واما حقيقة الايجاد فاعتبار عقلي

لا تحقق له في الاعيان واما سائر ما يطلق عليه من الصفات كالرحيم والكريم والغفور وغير ذلك

فراجعة الى الصفات المذكورة + كالقدرة والارادة وما ورد به ظم الشرع وامتنع حمله

ق لا يقتضي قد يقال ان المستدل على ما قرره الشارح سابقا لم يدع اقتضاء الثبوت الازلي بل ادعى اقتضاءه

او اقتضاء الثبوت اللاازلي وانه لما تعذر الثاني لاستلزام قيام الحادث تعين الاول ق وقال المص المراد

في كلام المص بمعنى اق في الاعيان اقول يمكن ان يكون معناه ان زمان التكوين هو زمان المكون وان التكوين

مستلزم للمكون فيلزم من القول بقدم الاول القول بقدم الثاني وفي القول بحدوث الثاني القول بحدوث الاول

وهذا المعنى هو اللائق بهذا المبحث قوله كالرحيم مرجع الرحيم كالرحمن صفة الارادة ان كانا بمعنى مريد دقائق

النعم وجلائلها وصفة الغفران كانا بمعنى معطيها ق والكريم مرجعه صفة الغفران كان بمعنى ذي الجود

وصفة القدرة ان كان بمعنى المقتدر على الجود ق والغفور مرجع الغفور كالغافر والغفار صفة الارادة ان

كانت بمعنى المريد لترك العقوبة وصفة السلب ان كانت بمعنى تارك العقوبة الا ان المبالغة في الغفار

الشرق الى الصفات اي لصفات السلبية والذاتية والفعلية وذكر التكوين ذكر الصفات الفعلية

سيجيء

على معناه الحقيقي مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله

يد الله فوق ايديهم والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين في قوله تعالى و

لتصنع على عيني فهي مجازات وتمثيلات اي تصويرات للمعاني العقلية بابرازها في

الصور الحسية فالاستواء مجاز عن الاستيلاء وتمثيل وتصوير لعظمة الله واليد مجاز عن

القدرة والوجه عن الذات لانه الباقي والعين عن البصر فصل في احوال من انه

هل يمكن ان يرى وهل يمكن العلم بحقيقته والحق انه يصح ان يرى بمعنى حصول الحالة الا

دراكية الحاصلة لنا عند النظر الى القمر التي نسميها الرؤية لكن من غير جهة ولا مقابلة تنزه

تعالى عن ذلك وانه يحصل ذلك للمؤمنين في الجنة رزقنا الله تعالى اما الصحة

ق عن الاستيلاء لانه صفة مغايرة للصفات السابقة وانا لم نعلمها بعينها كما ذهب اليه الشيخ في احد

قوليه ق عن القدرة لان اليدين صفتان زائدتان على الذات كسائر الصفات كما ذهب اليه الشيخ

والسلف ومال اليه القاضي في بعض كتبه والتثنية والبيان عن القدرة الكاملة لا غير القدرتين ق عن الذات

لانها صفة مغايرة لما مر كما ذهب اليه الشيخ في احد قوليه وابو اسحق الاسفرايني والسلف ق والعين عن البصر

لانها صفة زائدة كما قاله الشيخ تارة وبانه البصر في الكلام اخرى ق وهل يمكن وهل يقع على الامكان ق

اما الصحة اعترض بان الاستدلال بالدليل السمعي متوقف على امكان مدلوله اذ لو امتنع يصرف الدليل عن ظاهره فالا

ستدلال به على امكان مدلوله دور واجيب بان الاستدلال انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناعه بداهة اذا الاستدلال

واما على الجزم بامكانه فلا لانه فلان موسى اي خلاف الرؤية ما طلبه موسى عليه السلام سمع

اما الصحة فلان موسى عليه طلب الرؤية قال تعالى رب ارني انظر اليك ولو لم يصح لم يطلبها

عليه السلام ولان الله تعالى علقها على الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل والمعلق على الممكن

ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير

والقول بانه اي موسى على نبينا وعليه السلام انما طلب العلم الضروري عبر عنه بها تعبيرا

عن اللازم بالملزوم او طلب الرؤية لاجل القوم حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن

لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى

القوم بالطريق الاولى او طلب الرؤية مع العلم بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد

ق فلان موسى اه فلان الرؤية ما طلبه موسى عليه السلام وكل ما طلبه موسى امر ممكن فقول الشارح ولو لم يصح اشارة

الى الكبرى ق علقها صغرى ق وهو استقرار الجبل اعترض بان المعلق عليه اما استقرار الجبل حال السكون فيلزم

وقوع الرؤية او حال الحركة فيكون ممتنعا ولما لم يقع الرؤية تعين الثاني واجيب بان المعلق عليه هو استقرار

الجبل لا بشرط شيء وذلك ممكن لكن عقب النظر بدليل الفاء وان حتى لا يرد السكون الاول السابق واللاحق

على ان السكون حال الحركة غير ممتنع بان يأتي بالسكون بدل الحركة ق والمعلق على اه كبرى ق ممكن اعترض

بان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه ليس بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق بل بحسب

الوقوع ووقوع المعلق عليه قد يكون ممتنعا بالغير وان كان وقوع المعلق ممتنعا بالذات كما في ما نحن فيه

فان وقوع استقرار الجبل عقب النظر ممتنع بارادة الله تعالى عدمه مع ان الرؤية ممتنعة بالذات ولذا لا يصح

ان يقال انتفى اللازم كعلمه تعالى انتفى الملزوم كالواجب مع ان انتفاء اللازم ممكن وانتفاء الملزوم ممتنع

ق لان معنى اه دليل للصغرى المطوية اعني ان المعلق على الممكن يقع على تقدير وقوع الممكن ق والمحال لا يقع

كبرى الشكل الثاني ق انما طلب اه وهذا تاويل ابي الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين سعدي

دليل العقل بسماع الكلام كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى
ظاهر البطلان لان قوله لن تراني نفي للرؤية باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري كيف و
موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام عالم بربه عز وجل وسمع كلامه وجعل يناجيه
ويخاطبه فما معنى العلم الضروري ولان تجويز العقل الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة
فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقرير الباطل ولانه لم يتبين الامتناع بذلك بل غايته الاخبار
بعدم الوقوع ولانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناعه
من غير طلب المحال والا لم يفد الطلب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلامه تعالى ولان

ق ولان قوله هذا وقوله وموسى عليه السلام الخ دليل لبطلان التاويل الاول ق قوله لو قال ارني ولانه لو كان
الرؤية في ارني بمعنى العلم الضروري لكان النظر في انظر اليك بمعناه مع ان النظر المعدى بالى نص في الرؤية
الحقيقية ق لا للعلم فلا يطابق الجواب السؤال ح ق ويخاطبه وعرض بان الخطاب لا يقتضي الا العلم بوجود
ما كان المخاطب من وراء الجدار والمراد هو العلم بهويته الخاصة اقول هذا انما يرد لو اريد بالعلم الضروري
العلم التصوري اما لو اريد به العلم التصديقي بوجوده فلا ق فما معنى العلم فلو كان عليه السلام طالبا للعلم
الضروري لكان طالبا للحاصل وهو عبث ق ولان تجويزه كل من هذا والدليلين التاليين دليل لبطلان
التاويل الثاني ق بذلك اي بقوله لن تراني ق بعدم الوقوع لان لن تراني نفي لوقوع الرؤية فلو طلب
الرؤية لاجل القوم لتبين امتناعها لهم لم يتطابق الجواب والسؤال لان قوله ارني ح في قوة بين امتناع
رؤيتك للقوم ق ولان زياده دليل لبطلان التاويل الثالث شرح

الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رده عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون ابن الهمام

ولان زيادة الطمانينة لا تنبغي بطريق طلب المحال الموهم بجهل موسى على نبينا وعليه السلام

بما يعرفه احاد المعتزلة وقد يستدل على صحة الرؤية بان كلا من الجوهر والعرض مرئي

كالاجسام والاضواء باتفاق الخصم ولابد للرؤية من متعلق لا يكون مختصا بشيء من

الجواهر والاعراض وما يصلح متعلق الرؤية ويكون المشترك بين الجوهر والعرض ليس الا

الوجود المشترك بينهما وبين الواجب ايضا واما الحدوث او الامكان فلا يصح متعلقا لها

لما مر من ان الحدوث والامكان امر عدمي فلا تحقق له في الخارج ومتعلق الرؤية لابد وان

يكون متحققا فيه اي في الحدوث او الامكان فلزم على تقدير كونه متعلقا لها صحة الرؤية

ق احاد المعتزلة على انه لم يحصل الطمانينة بقوله لن تراني لانه لنفي الوقوع كما مر ق والاضواء والالوان والاكوان

الاربعة ق وما يصلح متعلق اه احترازا عن نحو الحدوث والامكان ق ويكون المشترك اي الصادق عليهما صدق

الكلي على جزئياته وكتب ايضا احترازا عن خصوصية الجوهر والعرض ق الا الوجود بمعنى مبدء الاثار وكتب ايضا قال

الامدي القطع باشتراك الوجود هنا الزامي على الشيخ الاشعري القائل بان وجود كل شيء عينه وتحقيقه من جانب

القائلين باشتراكه ق او الامكان او الوجود في الغير والمقابلة وكتب ايضا فلا يقال ان الغير المط يصلح متعلقا للرؤية

مع انه مختص بالجوهر والعرض ق فلا يصح متعلقا لها فيه انه وان لم يصلح متعلقا لها لكنه يصلح شرطا لكون الوجود

متعلقا لها ق فلا تحقق له نتيجة وصغرى القياس الثاني ق ومتعلق الرؤية كبرى الشكل الثاني ق اشتراك

المعدوم اي الطاهر نظرا الى الحدوث والمط نظرا الى الامكان سموكي رحمه الله

المعدوم وبطلانه ظاهر وجواز الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري فلزم
صحة رؤيته تعالى وصحة رؤية كل شيء موجود حتى الطعوم والروائح والعلوم تلزم من هذا
الدليل ولا استحالة وان استبعدت كعدم تعلق الرؤية بها بناء على انه لم يجر عادته تعالى بخلقها فينا
فان قيل الرؤية امر واحد نوعي والواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلم لا
يجوز ان يكون كل من رؤية الجوهر والعرض بل انواعهما معللا بامر يختص به قلنا الكلام في المتعلق لا
في العلة المؤثرة ومتعلق الرؤية لا يجوز ان يكون هو خصوصية الجوهرية بل لا بد ان يكون مشتركا
اذ الرؤية قد تتعلق بشيء ويدرك بها ان له هوية ما وهي المراد من الوجود من غير ان يدرك
جوهريته او عرضيته فضلا عن زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا او سوادا او
خضرة واما الوقوع في الجنة فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولم يعهد استعمال

ق وصحة رؤية اه اشارة الى الجواب النقض الاجمالي ق فان قيل قد يقال ان هذا السؤال انما يناسب لو قال
سابقا علة الرؤية المشترك بين الجوهر ق بعلل مختلفة اي بحسب النوع ق ومتعلق الرؤية دفع لعود السؤال
الى انه كان الواحد النوعي يجوز ان يكون له علل مختلفة يجوز ان يكون له متعلقات مختلفة ق الجوهرية مثلا قوله
مشتركا اي امرا كليا ق بشيء بعيد ق ان له هوية اي هوية مطلقة كلية ويتجه ان الهوية المطلقة امر اعتباري
لا تحقق لها في الخارج فلا يتعلق بها الرؤية وانما المدرك بها الهوية المخصوصة لكن الادراك قد يكون اجماليا
لا يتمكن به على التفصيل وقد لا [illegible]

استعمال النظر اليه الا في الرؤية وتقديم الصلة لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر اد
للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة ذاته تعالى وقصر النظر على عظم جلاله
كانهم لايلتفتون الى ماسواه ولايرون الا الله وحمل النظر على الانتظار والى على كونه اسما بمعنى النعمة
واحد الآلاء تعسف لان سوق الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح و
الاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لايلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار بالحزن وضيق
الصدر اجدر وكون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في غرابته وبعده وخلاله با
لفهم عند تعلق النظر سيما المسند الى الوجه ولهذا لم يحمل الاية عليه احد ائمة التفسير كما ذكره المص
في شرح مقاصده وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث حقر شان الكفار وخصهم
بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه و
كرامته خلاف الظاهر وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور المفسرين الحسنى بالجنة و
الزيادة بالرؤية وعبر عنها بالزيادة للتنبيه على انها اجل من ان تعد من الحسنات وفي جزاء
الاعمال الصالحة ولاينافيه ماذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة الفضل وقوله
عليه السلام انكم ترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر وقوله صلى الله عليه وسلم فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله تعالى والمخالف يدعي اقتضائها المقابلة ويدعي في ذلك الضرورة ويدعي دوامها
ق والزيادة الفضل لان الفضل يصدق بالرؤية كما ان الجزاء المستحق يصدق بالجنة

بحث رؤية الله تعالى وكيت

عند حصول الشرائط فلو جاز رؤيته لدامت لما سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام وكلاهما منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وذلك لان شرط الرؤية على هذا هو جوازها وسلامة الحاسة وكلاهما بناء على تسليم الجواز حاصل الان وفي الجنة بالدوام فلزم ما ذكر وكلاهما ممنوع اما الاول فلانا لا نم لزومها المقابلة لان الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء وكيف شاء ولاي شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة وكونهما في الشاهد فلانم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية او بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم والمراد بالرؤية بلا كيف هو خلوها عن الشرائط المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات واما الثاني فلانا لا نم وجوب الرؤية في الغائب عند تحقق الامرين لم لا يجوز ان يكون رؤيته تعالى مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة يخلقها الله في الجنة وفي بعض الاوقات دون بعض والعمدة من شبه المخالف قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار لظهور ان المعنى على عموم السلب لان الجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق فان قيل اذا كان الجمع للعموم كان النفي نفي الشمول وهو معنى السلب الجزئي لا شمول النفي وعموم السلب على ما هو معنى السلب الكلي قلنا مثله كما يستعمل

ق فلانا لا نم قد يقال ان فيه مصادرة تامل ق لزوم المقابلة اي لا في الشاهد ولا في الغائب ق والمراد اي مراد الاشاعرة ق لا نم وجوب الرؤية في الشاهد عند تحقق الشرائط التي اعتبروها ولو سلم فلا نم في الغائب او ولئن سلم فضلا عن وجوب دوامها ق من شبه الدالة على نفي الوقوع سواء دلت على نفي الامكان ايضا او لا ق على عموم السلب وان كان في لباس سلب العموم تحرير

كما يستعمل لسلب العموم كذلك يستعمل لعموم السلب وكذلك صرح كلمة كل كما قال في شرح المقاصد لانه

ان اعتبر النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبر النفي اولا ثم نسب الى الكل فلعموم السلب

وكذلك جميع القيود وبالجملة كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع واللائق بهذا

المقام لكونه مقام التمدح ورد بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر بمعنى الرؤية او اعم منها حتى يستلزم

نفيه نفيها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولهذا يصح رأيت

القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما

فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا وبعد تسليم كون الادراك هو الرؤية

او اعم منها رد بانه لا عموم في الاشخاص والابصار ولو سلم لا نسلمه في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي

الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه بانه تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والاخرة

ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول

لحدوثه والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى وقد لا واما قوله تعالى عند سؤال موسى على نبينا

وعليه الصلوة والسلام لن تراني فليس للتابيد اذ لم يثبت عمن يوثق به من ائمة اللغة كون كلمة لن

ق لعموم السلب اي الا انه خص بالثاني هنا القرينة مقام التمدح كما يا تي فلا يتجه انه اذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال

ق جمعا بين الادلة بخلاف ما اذا حمل على نفيها في الدنيا والاخرة فانه يلزم الغاء الحديث المذكور اعني انكم ترون

ربكم الحديث وظواهر الايات الدالة على وقوع الرؤية ق يدوم في الدنيا اي وجوبا ق بان امتناع قد يقال ان

الاولى انتفاء الزوال لان المقصود من الاستدلال بالاية هو نفي الوقوع لا الامكان والمطلوب المورد مجرد الدوام

لا غير ق الى الافعال اي وجودا وعدما كعدم الرؤية فانه ما به التمدح لا نفس الرؤية ق واما قوله تعالى اي الذي استدلوا به

على نفي الوقوع بتجويز

مضبغ او حكما كلاغ السادس ونه

للتابيد وان سلم لا نم دلالتها في الاية على عموم الاوقات لظهور قرينة الخلاف وهو الوقوع جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة و اما استعظام الله سؤال الرؤية حيث سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا او قوله فقد سئلوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلتعنتهم وعنادهم لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم مع انه من الممكنات اتفاقا خاتمة اختلفوا في العلم بحقيقته تعالى للبشر فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة والحق انه لا يعلم من الله الا كون الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه عالم حي قادر الى غير ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحو ذلك وهذا ليس علما بحقيقة الذات

ق استعظام الله الذي استدلوا به على نفي الامكان كما لو وقع ق كثير من اه في ذكر الكثير والجمهور عكس ما في المواقف ق جوزوه وتوقف القاضي ابو بكر وضرار بن عمرو كذا في شرح المواقف ق للفلاسفة والغزالي وامام الحرمين ق الا الوجود اعترض بمنع انحصار علم كل احد فيما ذكره ومن اين الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم ق بمعنى انه كائن اشار بقوله هنا وفيما ياتي بمعنى انه اه الى ان المراد بالعلم في قوله لا يعلم العلم التصديقي فلا يتجه ان الوجود عند كثير من المحققين كسائر الصفات الحقيقية عين الذات فالعلم بها علم بحقيقته تعالى وذلك لان ذلك التصديق لا يستدعي تصور وجوده الخاص مثلا بحقيقته تامل ق وهذا ليس اي التصديق ليس علما تصوريا بحقيقة الذات اي ولا مستلزما لها سمع

وتمسك الفلاسفة في الامتناع بان تصور الشيء اما ان يحصل بالبداهة وهو منتف
في الواجب اتفاقا او بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك او بالرسم
وهو لا يفيد العلم بالحقيقة واجيب بانا لا نسلم انحصار طريق التصور في ذلك لم لا يجوز ان يكون
بالالهام فصل في افعاله موجد فعل العبد بل جميع افعال الحيوانات وانما خصوا العبد با
لذكر لان بعض الخ ذلك انما يجري اتماما في المكلف هو الله تعالى وانما للعبد الكسب وهو امر
اضافي لانه عبارة عن تعلق القدرة والارادة كما ياتي فلا يحتاج الى مؤثر فيه لان اثر الايجاد
هو الوجود وهو منتف في الامر الاضافي لكن يجب فيه العبد لان تعلق الارادة مقتضى ذات الارادة
ق او بالحد اي او بالرسم التام والمراد من الحد اعم من التام والناقص ق وهو انما اي الحد كالرسم التام
ق او بالرسم اي الناقص تامل ق لا يفيد العلم يتجه انه ان اريد هنا ضرورة السلب بان تكون هذه القضية
سالبة ضرورية فممنوعة او سلب الضرورة فغير مفيدة اذ لا يلزم من عدم لزوم الافادة منع الافادة ق انحصار طريق
اي ان اريد بالبديهي ما هو بديهي بالنظر الى عموم الناس والا بان اريد به ما يشمل ما هو بديهي بالنسبة الى
من له قوة قدسية فلا نسلم انتفاء حصول العلم البديهي في الواجب قوله موجد فعل الخ المراد بالفعل ما هو حاصل
بالمصدر كما قالوا وهو قد يكون امرا عدميا كالكفر الذي هو عدم الايمان والعصيان الذي هو عدم الانقياد او
امرا اعتباريا كالقيام فالمراد بالموجد من يفيد الوجود المحمولي او الرابطي ثم العبد يشمل الجن كالانس والملك ق وانما للعبد
الكسب كون الكسب من العبد كما هو مذهب الماتريدي وتبعه المصنف واما مذهب الشيخ الاشعري فهو ان الكسب من الله
تعالى ايضا ولذا قيل في امر خفي في وقت المبالغة هذا اخفى من كسب الاشعري فالعبد عنده مختار في فعله ومضطر
في ارادته ومعنى كونه مختارا في فعله ان فعله مسبوق بالارادة وان كانت الارادة اضطرارية ق كما ياتي في كلام
المص في رد ادلة المعتزلة ق هو الوجود ان اريد بالوجود الوجود المحمولي فالحصر ممنوع لانه قد يكون اثره الوجود
الرابطي كما سبق او اعم من المحمولي والرابطي فقوله وهو منتف اه ممنوع سنوي ق وهو تعلق الذي هو جزء
الكسب سنوي

الحاصلة للعبد بخلقه تعالى فيه وتعلق القدرة تابع له كما مر ولا يوجب وجود المقدور لعدم تأثير
لقدرته كما سبق بل انما يوجب اتصاف الفاعل به اى بالفعل لتلبسه به وذلك الامر المسمى بالكسب
كتعيين الفاعل احد الطرفين من الفعل والترك وترجيحه بتعلق الارادة به لذاتها وصرف القدرة
حسب تعلق الارادة به بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى فى العبد
قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة فى التأثير لاوجدت الفعل فان قيل اذا كان
الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق باحد الطرفين لا
محالة اجيب بان التكليف قد يكون داعيا لتعلق الارادة بناء على انها تابعة للعلم فاذا علم

ق بخلقه تعالى ذات الارادة فتعلق القدرة الذى هو الجزء الآخر للكسب ق اتصاف الفاعل بمعنى من قام به الحاصل
بالمصدر لا بمعنى الخالق ولا بمعنى الكاسب تدبر ق كتعيين الفاعل لان المراد بالتعيين والترجيح صرف الارادة بطريق
ذكر المسبب وارادة السبب وهو عبارة عن جعلها متعلقة باحد الطرفين كما ان صرف القدرة عبارة عن جعلها متعلقة
به لم يقل وذلك تعيين احد الطرفين بدون الكاف اشارة الى ان الكسب جزءه وسببه ق تعلق الارادة الذى من
العبد ق فى العبد قدرة ظاهره ان تعلق القدرة كذاتها من الله واما تعلق الارادة فمن العبد وظاهر ما مر ان الكسب
بجزئيه من العبد ق مستقلة اى لو لم يمنعها مانع من التأثير ق فما فائدة استفهامية او نافية ق اذ الارادة دليل
الملازمة ق اجيب منع للملازمة ق بان التكليف اى العلم به ق قد يكون داعيا والحاصل ان ذات الارادة ليست
علة تامة للترجيح دائما بل قد يكون مع العلم بالتكليف علة تامة ق تابعة للعلم اى قد تكون تابعة له بان وجد
الداعى والا فتعلقها باحد الطرفين لذاتها كما افاده الشارح هنا فى الحاشية ق فاذا علم اى بالنفع او دفع الضر

فاذا علم المكلف ذلك يكون داعيا لتعلق الارادة فيصرف القدرة اليه ومعنى كون الارادة
مرجحة انها بتعلقها يترجح احد المقدورين على الآخر الا انها لكونها تابعة للعلم يكون العلم
داعيا لتعلقها باحدهما على التعيين مع استواء نسبتها اليهما كما اشرنا اليه سابقا وعند
اكثر المعتزلة الموجد لفعل العبد هو العبد بناء على قولهم بتاثير قدرته والمتقدمون منهم كانوا
يمتنعون من اطلاق الخالق عليه لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله
والمتاخرون منهم اطلقوا لفظ الخالق عليه اذ لا فرق بينه وبين الموجد في المعنى ولزم عليهم
كون كل حيوان خالقا لاشتراك المعنى الذي سميه كسبا في الكل وقد قال الله خالق كل شيء
ويدخل فيه فعال الحيوان ويخرج القديم بدليل العقل وللقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل

ق ومعنى كون اه دفع لما يتوهم من انه ح لا تكون الارادة مرجحة بل المرجح هو الداعي ق مع استواء نسبتها
قد يقال لا صحة للقول باستواء نسبتها الى الطرفين حين وجود الداعي واقتضا ولانها التعلق باحدهما بخصوصه
حين عدمه على ان القول بكونها مرجحة لعبد الداعي مع استواء النسبة ليس اولى من القول بكون القدرة مرجحة لعده
مع استوائها ق وعند اكثر المعتزلة احترازعن النجار فانه موافق للاستاذ ابي اسحق في ان المؤثر في فعل العبد مجموع
القدرتين ق في عموم اي فضلا عن خصوصه ق مثل اكريت فد يقال ان القطع لعدم الدخول فيما ذكره ليس الا
لانه لا يتصور اكرام الشخص لنفسه كما لا يتصور خلق الشيء لنفسه وهذا هو دليل العقل المذكور فتامل قوله
ويخرج القديم اي الذاتي فقط لا الزماني ايضا حتى يشمل الصفات ان اريد بالخلق مطلق الايجاد سواء كان بالايجاب
او بالاختيار او الزماني ايضا ان اريد به الايجاد بالاختيار [illegible]

مثل اكرمت كل من خل الدار ويكون بمنزلة الاستثناء وقال تعالى خلق كل شيء وقال انا كل
شيء خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود من الممكنات على مقدار مخصوص مطابق للغرض و
المصلحة ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل اذ لو رفع لتوهم ان خلقنا صفة وبقدر
خبر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له تعالى بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وقال الله تعالى
خلقكم وما تعملون اي تعملونه او عملكم لكن ينبغي ان يحمل ح بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به لان
المعنى المصدري وهو المعنى النسبي اعني الايقاع لا وجود له في الخارج والا لزم التسلسل في
الايقاعات فلا يكون متعلق الخلق لان اثر الخلق والايجاد هو الوجود واذ لا فلا وكون
الايقاع امرا واقعيا انما يستدعي مقتضيا له مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر والاقتضاء اعم من الخلق
اذ يجري في الاعدام ايضا كاقتضاء ذات الممتنع العدم وقال الله تعالى هو الله الخالق البارئ اذا كان
الخالق خبرا وهو ضمير الشان او ضميرا مبهما يفسره الله فافادته حصر الخالقية ظاهرة واما

ق مثل اكرمت اي بخلاف كل من في الدار عالم ق نصب كل اقول الاستدلال بهذه الاية انما يتم لو كان اختيار النصب
امرا اتفاقيا او مسلما عند الخصم ق لتوهم الاولى لكان خلقناه اه اذ كون خلقنا صفة وبقدر خبرا على تقدير الرفع
امر محقق ومتعين ق ربما افاد بطريق مفهوم المخالفة ق او عملكم قالوا ايتم الاستدلال اذا كان ما موصولة اما
فكانه قال خلقكم وكل معمولكم وهو شامل لما يتعلق به العمل كالسرير والاثر الحاصل من العمل كالهيئة بخلاف ما اذا
كانت مصدرية والمصدر بمعنى المفعول لان خلقكم ومعمولكم لعدم ما يقتضي العموم فيحتمل ان يراد بالمعمول ما يتعلق به
العمل فقط كالسرير وفيه ان المعمول حقيقة في الحاصل بالعمل ومجاز فيما يتعلق به العمل ق في الايقاعات الخ
في الخارج [illegible]

ظاهرة واما اذا كان الخالق صفة فلا كما لا يخفى وقال فعال لما يريد فانه يدل على انه تعالى

يفعل كل ما يتعلق به ارادته تعالى وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيلزم ان

فاعلها وموجدها هو الله تعالى والحمل على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بلا ضرورة وقال تعالى

كل من عند الله ظاهر الآية الدلالة على المقصود وقال كتب في قلوبهم الايمان والظاهر منه انه الذي

اثبت الايمان واوجده في القلوب وقال انه اضحك وابكى فان الظاهر منه انه اوجد الضحك والبكاء

وتاويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما يأتي من بطلان ادلتهم وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه

ما يشعر بان كل كائن بقدرة الله ومشيئته بحيث لا سبيل الى انكاره ويدل على عدم جواز كون فعل العبد

بقدرته انه لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد لانه مقدور الله تعالى

لما ثبت من شمول قدرة الله تعالى لكل ممكن ورد عليه بان اللازم من شمول قدرته تعالى كون

فعل العبد مقدورا له تعالى بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه لا بمعنى انه واقع بها

ق بالايمان اي ايمان المؤمن وسائر طاعات المطيع واما ايمان الكافر وطاعات العاصي فليست متعلقة للارادة

تعالى عند الخصم ق ما يريد فعله او يفعل ما يريده ارادة قسر والجاء والارادة تفويض ق جواز كون المناسب تركه

الجواز ولذا اتفق الاشاعرة على ان قدرة العبد من شانها التاثير ق بقدرته اي استقلالا كما هو عند الخصم ق مقدور

الله قد يقال ان هذا عين المدعى ان اريد به انه متعلق قدرة الله تعالى بالفعل وغير مفيد ان اريد به انه متعلق قدرته

تعالى بالامكان فتامل قوله من شمول قدرته اي في شمولها الجواز اذ هو المثبت واما شمولها الوقوع منهي بعد ق لا

بمعنى انه اذ هو بهذا المعنى لازم لشمول الوقوع ق ورد عليه والحاصل ان ما ثبت هو شمول الجواز لا شمول الوقوع

وشمول الجواز انما يستلزم شمول الوقوع لو تم دليل التمانع مع انه لم يتم [illegible]

ليلزم المحال وفيه انه قد ثبت الشعور بالمعنى الثاني بما ذكر من السمعيات ويكفي هذا في لزوم المحال

وانه لو كان فعله بقدرته لكان عالما بتفاصيله لان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا

بد لرجحان ذلك النوع من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة

يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق واللازم ظاهر البطلان واما الكسب فيكفي فيه العلم

الاجمالي اذ ليس الوجود به حتى يلزم المحال وانه لو كان بقدرته لكان متمكنا من تركه كفعله اذ لو لم يكن

متمكنا منه لكان وقوع الفعل واجبا منه فلا يكون قادرا واذا كان متمكنا من تركه فوقوع الفعل بدلا

عن تركه لا يكون الا مع ترجيح الفعل بمرجح لقول الخصم بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فلا يرد انا نجوز

قوله ليلزم المحال وهو اجتماع المؤثرين قوله بالمعنى الثاني قد يقال لم يذكر المعنيان للشعور وانما ذكر ان المقدورية فعل العبد له او

يدفع بان ذكر المعنيين للامر الثاني متضمن لذكر المعنيين للاول قوله من السمعيات وفيه ان هذا رجوع الى الدليل الاول

السمعي مع ان هذا دليل مستقل على ان اثبات الشعور بان معنى بالدليل السمعي مستلزم للدور كما مر تامل قوله والمخالف اي المتوسط

بينهما قوله ذلك النوع وهو المخالف بعد العلم به اي بذلك النوع بخصوصه فيكون تفصيليا لا كما يتبادر النوع عن

حتى يكون اجماليا هذه الملازمة اي كون المذكور لبيانها تنبيها بدون العلم ان اريد به مطلق العلم فمسلم وان اريد

او العلم التفصيلي فممنوع واما الكسب اشارة الى النقض الاجمالي وجوابه تقرير النقض دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح

في الكسب بان يقال لو كان فعله بكسبه لكان عالما ~~بتفاصيله~~ بتفاصيله لان كسب الازيد والانقص والمخالف ممكن الى اخر

ما ذكر ولا يخفى قوة النقض وضعف الجواب يلزم المحال وهو كون الكاسب عالما بتفاصيله مع ظهور بطلانه

بقدرته واختياره استقلالا الا مع ترجيح الفعل كان هذا نظرا الى كلام المصنف دليل للمقدمة الواقعة المطوية وقوله

الاتي مع انه معلوم الله تعالى اه علاوة لهذا الدليل بمرجح بمعنى الداعي لا بمعنى المخصص حتى يصدق على الارادة ولا يكون

الدليل الزاميا فتامل لقول الخصم وهو ابو الحسن البصري واتباعه والى هذا اشار بان هذا الدليل الزامي لا تحقيقي فلا يرد انا نجوز

فلا يرد انا نجوز ترجيح المختار احد المتساويين بلا مرجح ثم ان كان ذلك المرجح من العبد نقل

الكلام الى صدوره فيتسلسل او ينتهي الى مرجح لا يكون منه ويجب عنده الفعل لان الممكن ما لم ينته رجحانه

الى حد الوجوب لم يتحقق واذا كان المرجح من غيره لم يكن مستقلا في الفعل ولا متمكنا من الترك لان الترك

لم يجز مع التساوي فكيف مع المرجوحية وهذا كما ترى انما يفيد ان العبد ليس مستقلا في فعله لا

انه ليس موجدا له مع ان معلوم الله تعالى هو وقوعه لاستحالة الجهل عليه تعالى وما علم الله وقوعه

يجب ولا شيء من الواجب باقيا في مكنة العبد ولا يرد النقض بفعل الباري تعالى لان الاختياري

قوله فلا يرد قد يقال ان كلام الشارح مبني على ان يكون المراد بالمرجح غير الارادة مع انها المرادة به غاية الامر ان
الارادة عند الخصم اعني ابا الحسين هي عين الداعي كما سبق فما قال بلا مرجح بمعنى الداعي ق لا يكون منه اي من العبد
بطريق الاختيار سواء لم يكن منه اصلا او كان منه بطريق الايجاب فلا ينتج ان كون المرجح من العبد بطريق الايجاب
ينفي الاختيار فلا حاجة الى نفي كون المرجح من العبد ق واذا كان المرجح اي او كان منه بالايجاب ق من غيره اي
وانه لم يكن موجبا للفعل كما يتبادر من التعليل بقوله لان الترك الخ الا انه بناء في ما قبله تامل قوله مع التساوي اي
عند الخصم ق ليس موجدا مع انه المطلق مع ان اي على ق هو وقوعه ويرد بان معلومه تعالى هو الوقوع بالاختيار
او بان العلم تابع للمعلوم كما سبق في بحث القدرة ق ولا يرد النقض اي على العلاوة كما يقتضيه كلام الشارح واما على
ما قبلها فلا يتصور وروده حتى يحتاج الى الجواب لكونه دليلا الزاميا مبنيا على ما هو مسلم عند الخصم من وجوب
المرجح بالفعل الاختياري لا عندنا فكيف يرد النقض بفعله تعالى الا ان يراد بالمرجح المخصص ويقال لا يكون
منه عدم كونه منه بالاختيار سمرک

ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعله تعالى لكون ارادته قديمة
كعلمه بخلافه في فعل العبد وقد يستدل على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى لا بقدرته بانه لو
قدر العبد على فعله لجاز ان يقدر على اعادته لان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف
الاوقات وليس كذلك اتفاقا وبانه لو قدر عليه لقدر على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع
بانه يتعذر علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد وبانه لو
قدر عليه لقدر على خلق كل ممكن من الاجسام والاعراض لان مصحح المقدورية اما الامكان او الحدوث
ومتعلق الايجاد والخلق هو الوجود ولا تفاوت لذلك في شيء منها قال في شرح المقاصد واما
القدرة الاكتسابية فانما تتعلق بالذوات واحوالها وهي مختلفة فلا يرد النقض بها انتهى اراد با
لذوات الاجسام وباحوالها الاعراض يعني ان القدرة الاكتسابية لا تتعلق بالوجود وانما تتعلق

ق عند ارادة فعله اي عند تعلق الارادة بفعله ق وهذا اي التمكن من الترك عند ارادة الفعل ق في فعله تعالى ق
السر في ذلك ان تعلق العلم وان كان ازليا كتعلق الارادة الا ان تعلق العلم بالوقوع متاخر بالذات عن تعلق الارادة
لانه ما لم يرد الشيء لم يعلم انه سيقع وان كان تعلق التصور متقدما بالذات على تعلقها تامل ق لكون ارادته اي
تعلق ارادته كذا انها قديمة واما عندهم فقالوا بان تعلق الارادة حادث فيرد النقض ق بخلافه اي التمكن المذكور ق لا يختلف
اي لو اختلف لزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع ويتجه ان الامتناع اقتضاء مطلق العدم لا العدم المخصوص ولذا
قال جمع كثير بامتناع اعادة المعدوم مع قولهم بانه تعالى قادر على ايجاده ابتداء على انه لا يلزم فيه اقتضاء العدم المخصوص
نظرا الى قدرة العبد اقتضائه نظرا الى قدرته تعالى ق يتعذر مع جواز ان نتلفظ بلفظ الان ثم نتلفظ به مرة اخرى من
غير تفاوت ق بلا تفاوت فيه ان التفاوت لا ينافي المثلية بل انما ينافي العينية تامل ق اما الامكان يتجه انا لا
نسلم ان مصحح مقدورية العبد مجرد الامكان او الحدوث لم لا يجوز ان يكون احدهما بشرط تحققه في ضمن بعض الاعراض

الاعراض ق ومتعلق الايجاد اراد تعلق التاثير بالاثر ق فانما نتعلق اى على تقدير تعلقها بالاجسام والا
عراض ق بالذوات اى لا بوجودها ق فلا يرد النقض اى الاجمالى على الاستدلال الثالث بانه لو قدر العبد على فعله
لكان بالقدرة على كسب كل ممكن من الاجسام والاعراض بعين لا نتعلق بالوجود والسر فى ذلك هو ان الكسب هو
ان يستفيد احد شيئا لنفسه وهو لا يقتضى ايجاده بل يصح مع وجوده بغيره ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود
فمتعلقه هو الوجود اليلي وهو مشترك فى الكل
وانما نتعلق بالموجود وهو مختلف بالجسمية والعرضية فيجوز اختصاصها ببعض فيحصل الاتصاف
به دون بعض ق بانه لو قدر على فعله خلقا لكان فعله لخلق الايمان والطاعات احسن من فعل
البارى لخلق الشيطان وكثير من المؤذيات ولما صح سؤال الايمان والتضرع اليه تعالى فى ان يرزقه
اذ لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل ولما صح حمده تعالى على الايمان ولا الشكر عليه
اذ لا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه تعالى واعطائه وان كان للكسب مدخل فيه واما المعتزلة القائلون
بكون العبد موجدا للافعال فمنهم من ادعى الضرورة فى ذلك وذكر له وجوها اما للتنبيه او للاستدلال لان
الحكم ربما يكون ضروريا والحكم بانه ضرورى استدلاليا لان كل احد يفرق بالضرورة بين حركته الاضطرارية
مثل حركة سقوطه من السطح والاختيارية كحركة صعوده عليه وما ذاك الا بان الثانية بقدرته وايجاده
بخلاف الاولى وان كل احد يجد بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب دواعيه وقصوده كالاقدام على الاكل
والشرب عند الجوع والعطش ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار الا من يحدث الفعل على وفق دواعيه
ق بالموجود اى بما يوجد بغيره ق لانه حاصل حصول محو بالاقدار مسلم وغير مفيد ومع التوفيق ورفع الموانع ودا
لنواغلهم ق لان الحكم اما بمعنى الاذعان او بمعنى الوقوع واللاوقوع ق استدلاليا كما ان الحكم ربما يكون نظريا كا
لحكم بحدوث العالم والحكم بانه نظرى ضرورى ق وقصوده عطف تفسير على راى المدعى المذكور سكوت [illegible]

وان كل عاقل يقطع بان ما يطلبه او ينهى عنه او يتمناه او يتعجب منه انما هو فعل فاعله فانه يعلم
انه يطلب ما يجلبه الى المأمور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الا
فعال التي تجلبها المنهي وكذا المتمني والمتعجب والجواب ان ذلك لا يفيد كونه بخلقه وقدرته وارادته
كما هو المتنازع فضلا عن ان يفيد العلم الضروري به بل انما يفيد كونه متعلق قدرته وارادته
واقعا على وفق قصده ودواعيه وهو المسمى بالفعل الاختياري ومنهم من احتج على ذلك عقلا
بانه لولا استقلال العبد في افعاله لبطل المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس
بفعله ولا واقع بقدرته واختياره ولبطل الامر والنهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمأمور
ولا للنهي عما لا يكون فعلا للمنهي وكذا الثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب
ان من يعاقب على ما هو بخلقه اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه
الا الوسوسة وكذا فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل عليهم السلام وانزال الكتب من السماء
اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان
لقدرة العبد وارادته تأثير في افعاله وبان من افعال العباد قبائح وهي لا يجوز ان يخلقها
الحكيم لعلمه بقبحها واستغنائه عن خلقها كالظلم والشرك وسائر المعاصي واحتج ايضا بانه لو كان
الباري موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها

ق لا يفيد كونه اي العلم المط بكونه بخلقه اه تامل في العلم الضروري الذي هو قسم من العلم المطلق بل انما يفيد اي العلم
الضروري بكونه متعلق قدرته اه وهذا امر مشترك بيننا وبين المعتزلة ق ودعواه ان كانت والاقوى ان يقول
بلزوم ... من افعال العباد المراد بها الاثار الحاصلة بالمصادر لكان فاعلا ويرد بانه ان اريد بالفاعل في الاول
من قام به الفعل بمعنى التأثير فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة او قام به الفعل بمعنى الحاصل بالتأثير فالتسليم والمنع
بالعكس وهذا اوضح مما سيذكره المصنف سنوسي رحمه الله

ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها فيجب اتصاف البارى بما لا ينبغى كالكافر

والظالم والقاعد وغير ذلك من الفواحش التى لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل

احضارها بالبال اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر والظالم الا فاعل الظلم وهكذا ورد الاول

بان الكسب وهو تعلق القدرة والارادة للعبد بفعله واقعا على وفق قصده وعقيب عزمه

كاف فى المدح والذم ونحو ذلك على انه ربما يمدح او يذم باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح

بالحسن والذم بالقبح فهو على تقدير وروده انما يرد على الجبرية النافين لقدرة العبد لا على من

يجعل فعله متعلقا لقدرته وارادته واقعا على وفق قصده وان كان بخلقه تعالى ولا على من يجعل

قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو محض خلق الله والا يكف ذلك فى المدح او الذم

بل لا بد فيه من الاستقلال بحيث يكون الفاعل متمكنا من الفعل والترك فلا نزاع فى الوجوب او

الامتناع بناء على ان المرجح الموجب للفعل او المانع منه هو العلم الازلى اذ قد ثبت انه تعالى

ق كاف فى المدح انما يكون الكسب كافيا اذا كان من العبد بلا اختيار بخلاف ما اذا كان من الله كما ذهب اليه الاشعرى

او كان من العبد بالايجاب كما قرره المصنف او البحث ق على انه ربما هذا الجواب ينفع الجبرية والاشعرى القائل بان

الكسب من الله كما ينفع الماتريدية لكن يتجه انه انما يتم لو لم يرد بالمدح والذم ما هو للترغيب والتعيير ق فهو على اه

اى الدليل الاول على تقدير وروده اى بالنظر الى المدح والذم اذ قد مر انه بالنظر اليهما غير وارد على الجبرية واما بالنظر

بالنظر الى الامر والنهى وسائر ما ذكروا ق انما يرد على الجبرية النافين لقدرة اه اى لاصل قدرته فضلا عن التاثير قوله

لقدرة العبد وارادته ق والا يكف ذلك الكسب ق هو العلم الازلى والارادة الازلية تمت رحمه الله

عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون لاستحالة الجهل عليه تعالى وكل ما علم الله ان يقع يجب

وقوعه وكل ما علم انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه فلا شيء يكون

العبد مستقلا فيه بحيث يكون متمكنا في فعله وتركه فلزم بطلان المدح والذم على فعل العبد مطلقا ورد الثاني

لعدم تسليم ان الحسن والقبح عقليان بان القبيح فعل القبيح لا خلقه لان خلق القبيح ربما يكون

عاقبته حميدة فلا يقبح بخلاف فعله الا ترى انه تعالى خلق اصل جميع القبائح وهو الشيطان و

رد الثالث بان الفاعل من قام به الفعل لا من اوجده في محل آخر فالاسامي انما تطلق على من

قام به الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا كالبياض و

السواد في الجسم ولا يتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه

التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله لايجاد الكلام في بعض الاجسام وسمعا

عطف على عقلا بالآيات الواردة في اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله مثل قوله

تعالى فلم تقتلون انبياء الله وقوله ثم يحرفونه الى غير ذلك سيما ما ينبئ عن معنى الايجاد كالعمل مثل

قوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه وقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله من عمل سيئة

ق يمتنع وقوعه قد مر ان متعلق علمه تعالى هو وقوع الفعل او عدم وقوعه باختيار العبد وان العلم تابع للمعلوم

وكون الفعل بحيث لا يقع او يقع فكونها متعلق العلم الازلي لا ينافي الاستقلال وكذا المعتزلة قالوا اراد الله

الوقوع او عدمه بالاختيار ق فعل القبيح بمعنى الاتصاف به لا بمعنى تعلق القدرة والارادة الذي هو معنى الكسب لان

الخلق يستلزمه ق بخلاف فعله اي الاتصاف به ق من قام به الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لزوما

سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير تجدوه وقوله تعالى وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى ان الله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى كل امرء بما كسب رهين والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين والاحداث كقوله حكاية عن الخضر على نبينا وعليه الصلوة والسلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وبالآيات الواردة فى توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجاء الى الكفر والمعصية مثل قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا وقوله تعالى كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين وبالآيات الدالة على تعليق افعال العباد بمشيئتهم مثل قوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك والجواب ان بعضها غير متنازع وهو ما يصح على حقيقته مثل قوله تعالى كل امرء بما كسب رهين لان العبد كاسب حقيقة وبعضها مما ينبئ عن معنى الايجاد مثل قوله تعالى والله يعلم ما تصنعون مؤول لانه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بخلق الله تعالى وايجاده وجب حمل الالفاظ على معنى الايجاد مجازا عن السبب العادى او حمل الاسناد مجازا لكون العبد سببا وان المراد من مثل قوله تعالى وما منع الموانع الظاهرة التى يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت عن العلماء القدرية جمعا بين الادلة وان التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئته ليست الا بمشيئة الله تعالى بدليل قوله تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله والحق انه لا جبر ولا اكراه منه تعالى عباده على الافعال بمعنى ايجادها واجرائها عليهم

اى ايجاد الله تعالى اياها

من غير ان يكون لهم مدخل ولا تفويض بمعنى اقداره تعالى عباده على وجه الاستقلال بحيث لا يكون

له تعالى في افعالهم مدخل وذلك لان ما عول عليه الجبرية من انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من

مرجح ليس من العبد وان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد معارض بما عول عليه القدرية من انه لو

لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي ومن ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم

ودواعيهم لكن امر بين الامرين اي الجبر والتفويض لان المبادي القريبة لافعال العباد على القدرة

والاختيار والمبادي البعيدة لها على العجز والاضطرار لان افعال العباد معلقة بمشيتهم و

مشيتهم ليست الا بمشية الله تعالى فالانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب وافعاله

بل جميع الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره ايا ها ابتداء كما هو راينا او بواسطة

موجب هو بمحض خلق الله تعالى كما هو راي ابي الحسين البصري حيث قال ان العلم بتوقف صدور الفعل

على الداعي ضروري وان حصول الفعل عقب الداعي واجب ونحن لا نقول بايجاب الداعي وان

قلنا به فان قيل لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب

واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر قلنا الكفر مقضى

ق بقضاء الله كلام التجريد وشرحه مشعر بان القضاء والقدر مترادفان فهما اما بمعنى الخلق او الاعلام او

الكتابة او الالزام ق لان الرضاء اشارة الى الكبرى والصغرى مطوية تقرير القياس لان الكفر قضاء والقضاء يجب

به الرضاء ق بالكفر اما بكفر نفسه فبالاتفاق واما بكفر غيره ففيه الاختلاف ويستدل القائل بعدم الكفر بشرط ان لا

يكون على وجه الاستحسان بل على وجه انتقام الله منه بقوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى

يروا العذاب الاليم ق قلنا منع للصغرى ان اريد بالقضاء المعنى المصدري من غير حذف مضاف

مقضي لا القضاء والرضاء انما يجب بالقضاء لا بالمقضي فان قيل الرضاء بالقضاء يستلزم
الرضاء بالمقضي قلنا انما يستلزم من حيث انه مقضي لا من حيث ذاته والرضاء بالكفر
من حيث ذاته كفر لا من حيث انه مقضي وعند المعتزلة لا يصح القول بان افعال العباد بقضاء الله
تعالى وقدره الا بمعنى الاعلام والتبيين كما في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل الآية او بمعنى
الكتابة في اللوح وعلى هذا جميع الافعال بل جميع الحوادث بقضائه او بمعنى الالزام والايجاب
كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فيكون في الواجبات خاصة فان الالزام فيها
ليس الا ثم لا خلاف في ذم القدرية والمراد بهم هم القائلون بنفي الخير والشر كله بتقدير الله ومشيئته
وسموا بذلك لفرط اشتغالهم بنفي القدر ولاثباتهم للعبد قدرة الايجاد ورد بان المناسب
ح القدرية بضم القاف وما قالوا يعني المعتزلة من ان القدرية هم القائلون بان الخير والشر
كله بقدرته ومشيئته لان المثبت اولى بان ينسب اليه لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته
والقول به كالجبرية مردود لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة ولا خفاء في ان المجوس ينسبون

ق والرضاء انما يجب منع للكبرى ان اريد بالقضاء المقضي او كان الكلام على حذف المضاف اي مقتضى القضاء وبهذا
يندفع ما يقال ان الجواب يتم بما ذكره الشارح من غير حاجة الى ما ذكره المصنف ق انه مقضي فالحصر المستفاد من كلام
المصنف بالنسبة الى الحيثية الذاتية لا الحيثية الوصفية ق والمراد بهم اي عندنا ق بتقديره الاولى بقدرته او بتقديره
قوله لان المثبت ... فتكون نسبة المثبت بالكسر الى المثبت لا النافي حتى يكون نسبة النافي الى المنفي بجوزي

الخير الى الله والشر الى الشيطان فيسمونهما يزدان واهرمن وقوله صلى الله عليه وسلم اذا قامت
القيامة نادى مناد اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا خفاء ان من لا يفوض الامر الى
الله هو الخاصم له تعالى ولان من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر اولى باسم
القدرية ممن يضيفه الى ربه قال في شرح المقاصد فان قيل روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شيء رأيت فقال رأيت اقواما ينكحون امهاتهم
واخواتهم وبناتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضى الله تعالى علينا وقدره فقال
عليه السلام سيكون في اخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي اجيب بان
ذلك لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله وقدره يجوز للعبد الاقدام
عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم قول المجوس فلينظر
ان هذا قول المعتزلة ام قولنا ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور تم اهل الحق على

ق الى الشيطان والمعتزلة ينسبون الخير فيما عدا افعال العباد اليه تعالى والشر كذلك الى الشيطان كما مر من المصنف
في بيان المشركة سمرقندی ق قال في شرح المقاصد قال ان جعفر الصادق قال للقارئ اقرأ الفاتحة فلما
بلغ اياك نعبد واياك نستعين قال جعفر ماذا تستعين بالله تعالى وعندكم ان الفعل منك وجميع ما يتعلق به
من الاقدار والتمكين حصلت فانقطعت القدرية والحمد لله رب العالمين لتمهيد رحمه الله ق فان قيل اي من المعتزلة
لم تفعلون الاستفهام للانكار اي لا ينبغي لكم ذلك وتستحقون بذلك العقاب والذم ق قدره اي فيصح الاقدام
ويبطل الاختيار واستحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم ق اذا كان اي اذا علم كونه بقضائه تعالى وقدره يكون
للعبد كسبه فامل سمرقندی

مبحث ارادة الشر والايمان والكفر ابن الحاج

ثم اهل الحق على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن والنصوص شاهدة بان الكل بمشيئة الله وارادته تعالى اكثر من ان تحصى حتى صار بمنزلة المثل وروي مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كيف وقد ثبت انه خالق الكل بقدرته التي تؤثر وفق الارادة ومريده فان الارادة هي التي ترجح احد طرفي المقدور من الفعل والترك وانه عالم بعدم وقوع ما لم يقع فيكون عالما باستحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا فكيف يريده والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة جزموا بانه لا يريد القبائح والشرور بل يريد اضدادها فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع ومن الفاسق الطاعة لا الفسق

ق بكل كائن بدليل عكس نقيض قوله عليه السلام وما لم يشأ لم يكن ق بما ليس بكائن اي بوجود ما ليس بكائن الا انه غير متعلقة بعدمه فان عدم الشيء لعدم ارادة وجوده لا لارادة متعلقة بزوال العدم فان الاعدام الازلية غير مسبوقة بالارادة الا ان يقال ان الارادة متعلقة بدوامها كذا كتب البعض بدليل عكس نقيض قوله عليه السلام وما شاء الله كان

ق لا يكون بمشيئته وارادته ينبغي ان يقول البعض وكيف يكون ما ليس بكائن بمشيئته وارادته حتى يصح عطف وانه عالم اه على انه خالق اه ق ومريده اي وثبت انه مريده وهو من عطف المسبب على السبب فيكون بمنزلة النتيجة فلا يتوهم المصادرة فتامل ق فكيف والمعتزلة يقولون انه تعالى اراد وقوع الايمان من الكافر باختياره وعلم انه لا يقع منه لسوء اختياره ق والمعتزلة كان المراد بالمعتزلة جمهور معتزلة البصرة الموافقون لنا في معنى الارادة لا من يشمل القائلين بان الارادة هي الداعية مطلقا او في فعل العبد خاصة او انها الامر في فعل العبد وكونه تعالى غير مكره وساه في فعله كما مر ويجوز ان يكون الكلام بطريق الالزام تامل ق والشرور وان وقعت

ق وارادته وهما مترادفان كالمحبة والرضا فكل كائن مراد له وكل ما ليس بكائن ليس بمراد له فان قوله صلى الله عليه وسلم ما شاء الله كان ينعكس بعكس النقيض الى كل ما لم يكن لم يشأ الله وقوله ما لم يشأ لم يكن ينعكس الى كل ما كان فقد شاء الله ابن الحاج

فجعلوا اكثر ما يقع من العباد في ملكه خلاف مراده تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة والله تعالى

منزه عن القبائح ورد بانه لا قبيح منه غاية الامر انه لخفي علينا وجه حسنه وان العقاب على ما

يريده ظلم وهو على الله محال ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه وان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد

سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمأمور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا

له هل يطيعه فانه لا يريد بشيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا على ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد

منه العصيان وان الارادة تستلزم الامر والرضاء والمحبة لان الشيء لو كان مراد الكان قضاء

فوجب الرضاء به فيستلزم الامر ورد بانه مقضي لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون

المقضي والكل من متمسكاتهم فاسد لما مر واما الرد لقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم على الذين

قالوا اشركنا بارادة الله ولو شاء الله عدم شركنا ما اشركنا فلقصدهم بذلك القول الاستهزاء

والسخرية من النبي عليه السلام او لجعلهم ذلك عذرا لهم وتعليلا لعدم اجابته وانقياده لا لتفويض

الكائنات الى مشية الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك جعلوا مكذبين لانهم قصدوا

به تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في وجوب الطاعة والمتابعة لا كاذبين لكون ذلك الكلام في

نفسه صدقا وحقا وحكم ان ذلك حكم اخر بانه لو شاء الله لهديكم اجمعين فانه يشير الى صدق قولهم

وفساد غرضهم واما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها حيث يدل على ان ما كان

ق ورد بمنع الصغرى ق ورد بالمنع اى بمنع الصغرى الخ ق لو كان مرادا له تعالى ق لكان قضاء اى ولو كان قضاء

لو جباه ق فوجب الرضاء اى وجب على المطلق رضائه به ق فيستلزم اى ولو وجب الرضاء للزم امره تعالى به منه

علی ان ما کان معصیة وسیئة فانه مکروه عند الله والمکروه لا یکون مرادا فالجواب ما اشار

الیه بقوله ای مکروها بین الناس وفی مجاری العقول والعادات فلا یکون عند بارک

ظرفا لمکروها علی ان المکروه بمعنی المبغوض المقابل للمرضی لا المراد فصل فی الحسن والقبح

قد اشتهر انهما عندنا شرعیان وعند المعتزلة عقلیان ولیس النزاع فی الحسن والقبح بمعنی

صفة الکمال والنقص کالعلم والجهل ولا بمعنی الملائمة للغرض وعدمها کالعدل والظلم فان

ذلک یدرک بالعقل ورد الشرع اولا وانما النزاع فیهما بمعنی استحقاق الفاعل عند الله

المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا فی حکم الله تعالی ای فیما ورد به حکمه تعالی

فعندنا بالشرع بمعنی ان ما ورد الامر به فحسن بالمعنی المذکور وما ورد النهی عنه فقبیح

ق شرعیان لنسبة المدرک الی سبب ادراکه وقوله عقلیان لنسبة المدرک بالفتح الی المدرک بالکسر ویجوز ان یکون

فی الموضعین من نسبة الشیء الی سبب وجوده فانه ما لم یوجد شرع بل فهم عندنا او لم یوجد عقل عندهم لم یوجد

الحسن والقبح تامل ق بمعنی صفة الکمال عبارة شرح المواقف بمعنی کون الصفة صفة الکمال والنقص فعلی هذا الاضافة

فی کلام الش علی القلب ای بمعنی کمال الصفة ونقصها ق بمعنی الملائمة للغرض واما بمعنی استحقاق المدح والذم عند العقلاء

فلعلهما فی الامر الغیر الاختیاری عائدان الی المعنی الاول وفی الاختیاری الی المعنی الثانی [illegible] بهذا المعنی فی الا

ختیاری نزاع فی انهما هل یتصوران بالنسبة الیه تعالی او المتصور هو الحسن فقط فالمراد بالنزاع المنفی النزاع فی

انهما هل هما عقلیان او شرعیان ق بالعقل وفاقا ق بمعنی استحقاق استحقاق المدح والثواب یشمل الندب

کالوجوب واستحقاق الذم والعقاب لا یشمل الکراهة بل یختص بالحرمة ق الفاعل من الفعل الشامل للترک ولا

المقابل له ق فیما ورد من فعل المکلف ق بالشرع ای بوروده وادراکه به ق ورد به الامر ای الایجابی او

الندبی ق وما ورد النهی عنه ای التحریمی او التنزیهی ایضا علی مقتضی کلام المحشی الا ان یکون الواو فی والعقاب

بمعنی او لمنع الخلو تامل سکوتی

من غير ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في نفس الامر يكون الامر والنهي تابعين
لها كاشفين عنها بل الحسن والقبح بالمعنى المذكور تابعان للامر والنهي بمعنى ان امر به فحسن
او نهى عنه فقبيح لقوله تعالى وما كنا معذبين اي ولا مثيبين حتى نبعث رسولا ولو كان
بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع اولا ولانه لو كان الحسن والقبح
بالمعنى المذكور لذات الفعل سواء كان مستندا الى نفس الذات او لازمها لما تخلف عنه في شيء
من الصور ضرورة واللازم باطل كالقتل والضرب حدا او ظلما ولان العبد لا يستقل بفعله
لما مر من انه لو كان مستقلا به لكان متمكنا من تركه مع ترجيح الفعل الخ والمدح والذم
عقلا ليس كلاهما للاستقلال اتفاقا وقالت المعتزلة بل بالعقل بمعنى ان للفعل جهة محسنة
او مقبحة يدركها العقل بدون الشرع كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بورود

ق والقبح بالمعنى المذكور او القبح فقط كما هو مذهب ابي الحسين من المتاخرين حيث ذهب الى القبح لصفة
لازمة واما الحسن فلانتفاء تلك الصفة المقبحة فالحق على هذا يشمل الافعال المباحة مثلا ق لذات
الفعل اي لا لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية مختلفة بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم تاديبا وظلما كما هو مذهب
الجبائي ق الى نفس الذات كما هو مذهب قدماء المعتزلة ق او لازمها كما هو مذهب من بعدهم من القدماء
قوله جهة محسنة المراد بالجهة ما يشمل الماهية الكلية والصفة اللازمة والوجوه الاعتبارية ليشمل المذاهب الثلثة المارة ق يدركها العقل ضرورة كما مر الشرح او بنظر لا كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار
قوله وقبح الكذب الضار لا يخفى ان حسن الاول وقبح الثاني ليسا بالمعنى المتنازع [illegible] رحمه الله

او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد يعني ان العقل بعد ورود الشرع
يحكم بان لذلك جهة محسنة او مقبحة في نفس الامر فالحسن والقبح عندهم لذات الفعل لان
حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والعدوان ضروري بان يعترف بها العامة حتى
الذين لا يقولون بشرع فلولا انه ذاتي للفعل لما كان كذلك وان العقل عند التساوي
بحيث لا مرجح يؤثر الصدق وانقاذ الغريق المشرف على الهلاك على الكذب واهلاكه وما
ذاك الا لان حسنه ذاتي وانه لو لم يقبح شيء من الله تعالى لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب
فاذا لم يثبت النبوة وانسد بابها والجواب عن الاولين المنع اي لا نم حسن الاحسان وقبح
العدوان بالمعنى المتنازع وهو كون الفعل متعلق المدح والذم عند الله واستحقاق الثواب
والعقاب بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطبائعهم وعدمها وكونه متعلق المدح والذم في
مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك وكذا لا نم ايثار الصدق وانقاذ الغريق
على الكذب واهلاكه عند التساوي بالحقيقة ومن كل وجه وانما هو عند الفرض لما تقرر في

ق لذات الفعل اي مثلا لا بشرط مذهب الجبائي ق وانه لو لم يقبح لا يخفى ان هذا الوجه انما يثبت القبح بمعنى استحقاق
الذم عند العقلاء وان الكلام في القبح بمعنى استحقاق الذم عند الله وعقابه ق من الله تعالى بل كان كل شيء منه
تعالى حسنا كما هو عندكم ايها الاشاعرة ق وانما هو اي توهم اي الايثار ق عند الفرض اي عند وقوع التساوي
المفروض

في النفوس ان الصدق حسن اي ملائم لغرض العامة فيتوهم انه كذلك عند وقوع المفروض

وليس كذلك ولو سلم فهو غير متنازع والجواب عن الثالث ان عدم الوقوع اي عدم وقوع

اظهار المعجزة على يد الكاذب من القطعيات العادية وهو لا ينافي الجواز العقلي الذي لا يضر

في اثبات النبوة وقد تمسكت المعتزلة بان من عرف الله تعالى بذاته الكريم وصفاته الشريفة ثم

اشرك به تعالى ونسب كل نقص اليه تعالى علم قطعا ان ذلك قبيح عند الله تعالى وانه في معرض

الذم والعقاب سواء ورد الشرع او لا قلنا لا نعلم ذلك من تقرير الشرائع واستمرار العادات

بمثله في الشاهد فصار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل وتمسكوا ايضا بانه

لو كان الحسن والقبح بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم وقد مر جوابه في

باب المقدمة فلنذكر فصلا في التكليف بما لا يطاق والخلاف في جوازه وعدمه من

ق ان الصدق والانقاذ ق عند وقوع التساوي ق المفروض بان يكون كل من الصدق والكذب ملائما او غير

ملائم وكذا الانقاذ والاهلاك ق ولو سلم هذا المنع مستفاد من قول المصنف والجواب عن الاولين المنع بالمعنى

المتنازع فالاولى ان يقول ان هناك اي لا نم حسن الاحسان والصدق والانقاذ وقبح العدوان والكذب والاهلاك بالمعنى

المتنازع حتى يكون كلامه وافيا بمراد المصنف ق وعن الثالث بمنع الكبرى وهو ان عدم اه ق العادية اي وهو كاف

في اثبات النبوة ق بما لا يطاق ذاتيا او عاديا او مطلقا ق في جوازه باعتبار القسمين الاولين

من فروع الخلاف في الحسن والقبح وليعلم ان مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها ما يمتنع لعلم الله

بعدم وقوعه او ارادته او اخباره بذلك واقصاها ما يمتنع لذاته واوسطها ما امكن في

نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا او عادة ولا خلاف في عدم التكليف بما يمتنع لذاته

قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا

والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره كجمع النقيضين

ولا خلاف في وقوع التكليف فضلا عن الجواز بما يمتنع لا لذاته بل لسابق علم او ارادة او اخبار بانه

ق في الحسن اي بالمعنى المار في الفصل السابق اعني استحقاق المدح والذم عند العقلاء فالمراد بالخلاف في انهما

بهذين المعنيين هل يتصوران بالنسبة الى فعله تعالى لا الخلاف في انهما عقليان او شرعيان تامل ق او ارادته هذا مبني

على ان ارادته تعالى متعلقة بالاعدام باعتبار الادامة والا فالاعدام لكونها ازلية غير مسبوقة بالقدرة والارادة ثم ان ذكر

او في الاول لكون احدهما كافيا في الامتناع والا فلا يكون شيء منهما بدون الاخر واما ذكرها في الثاني فلمنع الخلو

ولا خلاف ان اراد نفي الخلاف الخالي عن التردد فالمراد انه لا خلاف في عدم جواز التكليف اه وان اراد نفي الخلاف ولو كان مع

التردد فالمراد انه لا خلاف في عدم وقوع التكليف اه فتامل ق وفي جواز التكليف اي عندنا والا فالمعتزلة جازمون بعدم

جواز التكليف به للدليل الاتي في القسم الثاني تردد بخلاف القسم الثاني فانا جازمون بجوازه والمعتزلة بعدم جوازه فليس

فيه تردد وان كان فيه خلاف سيوطي رحمه الله ق بامتناع تصوره لكن التصور المنفي هو تجويز العقل وهو غير التصور

الموقوف عليه الحكم بامتناعه كما لا يخفى منه فيه ان التصور المنفي بمعنى الصورة الحاصلة اذ هو الذي يستدعيه التكليف ووقع

التردد فيه بالنسبة الى الممتنع سيوطي

بانه لا يقع وانما الخلاف فيما امكن في نفسه ولكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او

لم يقع عادة وكثيرا كالصعود الى السماء فعندنا يجوز التكليف به بمعنى طلب تحقق الفعل والاتيان

به لعدم القبح العقلي عندنا المانع من الجواز العقلي لكن لم يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها

وعند المعتزلة والشيعة لا يجوز كما لا يقع لكونه سفها لانه تكليف بما لا يطاق وعبثا لان الفعل

الخالي عن الغرض عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكيم ومنا من ذهب الى ان التكليف بالممتنع لذاته

واقع فضلا عن الجواز فان تكليف ابي لهب بان يصدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام ومن جملته

ق فان تكليف اه تحرير الاستدلال هكذا تكليف ابي لهب بالايمان تكليف بالتصديق بجميع ما جاء به عليه السلام والتكليف بالتصديق بذلك متضمن للتكليف بالتصديق بانه لا يصدقه عليه السلام اصلا وكل متضمن للتكليف بالتصديق بانه لا يصدقه متضمن للتكليف بجمع النقيضين الذي هو ممتنع لذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى الاولى فلما ذكره المصنف من قوله ومن جملته انه لا يصدقه اصلا واما الكبرى الثانية فلوجهين احدهما ما اختاره المصنف في بعض كتبه وهو ان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار لانه ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا ذاتيا والثاني ما اختاره صاحب المواقف وتلخيصه انه كما وقع التكليف بالتصديق بانه لا يصدقه كذلك وقع التكليف بمتعلقات الاركان فلو صدق امتثالا لواحد من تلك المتعلقات نحو محمد رسول الله لا ذعن بذلك التصديق ضرورة لان العلم بالعلم ضروري ومع ذلك لو صدق امتثالا بانه لا يؤمن ولا يصدق به لزم الاذعان الضروري بالتصديق الامتثالي به والتصديق الامتثالي بعدم التصديق به والوجه الاول مبني على كون لا يؤمن للسلب الكلي بخلاف الثاني. سيوري رحمه الله

ومن جملته اي من جملة ما جاء به انه لا يصدق في شيء مما جاء به اصلا تكليف بجمع

النقيضين واجيب بانه ليس تكليفا بالجمع بل انما كان بتحصيل الايمان وهو امر ممكن في نفسه

مقدور للعبد في حد ذاته لكنه ممتنع لسابق علم او اخبار بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بالذات فقط

قوله اصلا اشارة الى ان لا يؤمن بل لا يؤمنون في قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون الوارد في حق ابي
لهب وابي جهل وغيرهما للسلب الكلي قوله بجمع النقيضين المراد بالنقيضين اما التصديق الامتثالي برسالة محمد صلى الله عليه
وسلم مثلا الذي هو متعلق الاذعان الفوري وعدم التصديق بها الذي هو مدلول لا يؤمن ومتعلق التصديق الامتثالي
بناء على الوجه الثاني في وجهي الكبرى الثانية واما التصديق الامتثالي بلا يؤمن وعدم التصديق به اللازم لذلك *
التصديق كما هو الوجه الاول منهما ق واجيب هذا الجواب منع للكبرى الاولى ان اريد بالتصديق بانه لا يصدق اصلا
التصديق التفصيلي لجواز ان لا يقصد ابلاغه ولا يصل اليه وتسليم لها ومنع للكبرى الثانية ان اريد به التصديق
الاجمالي في ضمن التصديق بجميع ما جاء به اذ لا محذور في التصديق الاجمالي وقد يجاب بمنع الصغرى لجواز ان يكون
ابو لهب مكلفا بما عدا لا يؤمن فيه انه ح يلزم اختلاف الايمان بحسب الاشخاص وقد يجاب على الوجه الاول من وجهي
الكبرى الثانية بمنع كون لا يؤمن للسلب الكلي فليكن رفعا للايجاب الكلي فلا يلزم ان لا يؤمن ابو لهب بلا يؤمن
ويؤيده ان ابا لهب لو كذب لا يؤمن لزم ان لا يكذب بعض متعلقاته لا يؤمن كما لا يخفى كيف لا وفي النسب التي اخبر
بها النبي صلى الله عليه وسلم ما كان مسلما عند ابي لهب كانك ميت وانهم ميتون مثلا فلو كان للسلب الكلي يلزم الكذب
والحق في الجواب التحقيق ان مبنى الاستدلال على ان يكون المراد بلا يؤمن عدم الايمان بنفس النسب التي اخبر بها النبي وليس
كذلك بل المراد عدم الايمان بها من حيث انها من عند الله سواء لم يؤمن ببعضها اصلا لا من حيث الذات ولا من حيث
انها من عند الله او آمن ببعضها لا من الحيثية الثانية فان الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبي من عند الله من حيث
انه جاء من عند الله وانتفاء هذا المجموع قد يكون بانتفاء القيد فليكن ابو لهب مصدقا بلا يؤمن من حيث هو
لم يكن مصدقا به من حيث انه من عند الله فاذا كلف بالتصديق بلا يؤمن من الحيثية الثانية لا يلزم الجمع بين النقيضين
بشيء من المرادين مع كون لا يؤمن للسلب الكلي فليحرر هذا بالتحرير اللائق بالجمع بين النقيضين بشيء من المرادين
المذكورين سمكوني رحمه الله

نعم لو وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به لم يتم هذا الجواب فصل ذهبت المعتزلة الى

تعليل افعاله تعالى بالاغراض والاشاعرة الى عدمه والحق ان تعليل بعض افعاله سيما الاحكام

الشرعية كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات بالاغراض اى الحكم الراجعة الى العباد ظاهر

ق وكلف التصديق اى تفصيلا والا فقد كلف به اجمالا حتى لا يلزم اختلاف الايمان بحسب الاشخاص ق الى تعليل افعاله

اى تعليل كل فعل من افعاله ق بالاغراض واستدلوا بالنقل والعقل اما بالنقل فبالآيات الآتية واما بالعقل فبما

يأتى في الشرح من ان الفعل الخالى عن الغرض عبث ق الى عدمه وتمسكوا في ذلك بوجوه اثنان منها ما يشير

اليه المص بقوله كما يشهد به استدلالهم بانه وبانه والثالث انه لو كان فعله تعالى لغرض لكان تعالى ناقصا في

ذاته مستكملا بغيره اعنى بتحصيل ذلك الغرض لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظ واما الملازمة

فلان الغرض لابد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يكن باعثا على الفعل وسببا للاقدام ضرورة وذلك

معنى الكمال ورد بمنع الملازمة لمنع وجوب كون الغرض اصلح للفاعل لجواز كونه اصلح لغيره ولا نم انه ح لا يكون

باعثا للاقدام ودعوى الضرورة ممنوعة وبما مر في رد قول المعتزلة لو كانت الصفات زائدة على ذاته لكان ناقصا

لذاته مستكملا بالغير والرابع انه لو كان فعله تعالى لغرض لكان وجود الغرض بتوسط الفعل لكن اللازم باطل اما الملازمة

فلظهور ان للفعل دخلا في وجود الغرض واما بطلان التالى فلان الغرض فعل من افعاله تعالى وكل فعل منها ابتداء صادر

بلا غير قدرته فيه ابتداء على ما سلف فجعل بعضها غرضا وبعضها سببا تحكم بحت ورد بجواز ان يكون الغرض امرا

اعتباريا وما سلف هو اسناد الموجودات الحادثة اليه تعالى ابتداء وبان توقف بعض الاشياء على بعض

ينبغى ان لا ينكره احد كتوقف العرض على الجوهر وكتب البعض الى عدم تعليل شيء من افعاله فانه ادعى المعتزلة الايجاب الكلى

والاشاعرة سلبا كليا وكتب البعض اى عدم جوازه ق والحق قول المالم يتم دلائل المعتزلة على وجوب التعليل في كل افعاله

ولا دلائل الاشاعرة على امتناع التعليل في شيء من افعاله وكانت الآيات الآتية ظاهرة في وقوع التعليل

في البعض اختار المص جواز التعليل في الكل ووقوعه في البعض فقال والحق اه ق اى الحكم الباعثة على الاقدام ق الى

العباد نظرا الى ان الغرض لا يجب ان يكون اصلح للفاعل بل يجوز ان يكون اصلح لغيره بان تساوى وجوده

وعدمه بالنسبة اليه لو كان وجوده مرجوحا بالنظر اليه

ظاهر وثابت بالنص كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من اجل ذلك

كتبنا على بني اسرائيل وقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون الاية والاجماع عليه و

علية مبنى حجية القياس ولو لم يعلل لم يصح القياس واللازم باطل كيف وقد ثبت القياس في كثير من الاحكام

كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة لجامع الاسكار فالاقرب حمل الخلاف اي خلاف القول بالتعليل على عدم لزوم

ذلك اي التعليل او على عدم عمومه اي هم قالوا اي الاشاعرة انها غير معللة ارادوا نفي اللزوم او نفي العموم

وعموم النفي واللازم مخالفة النص والاجماع كما يشهد به استدلالهم على ان افعاله ليست معللة بالاغراض

بانه لابد من الانتهاء الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض قطعا للتسلسل وكذا استدلالهم على ذلك بانه

لا يعقل في تخليد الكفار نفع لاحد فانه انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي وذهبت المعتزلة الى ان افعاله

ق اي خلاف القول اي خلاف الاشاعرة لقول المعتزلة بوجوب التعليل في كل فعل ق استدلالهم اي الاشاعرة ولا يخفى

انه وان شهد هذان الاستدلالان بعدم اللزوم والعموم الا ان الاستدلالين الاخرين المارين يشهدان بعدم الجواز في

شيء من افعاله ولا يضر شهادة بهذين في ذلك لان دعوى المعتزلة لزوم التعليل وعمومه في كل فعل ويكفي لرد ذلك تخلفه

في مادة ق بانه لابد كان حاصل الاستدلال انه لو علل كل فعل من افعاله تعالى بالغرض وكل غرض فعل من افعاله تعالى لا بد ان لا يعلل

بعض منها به لكن التالي باطل لان المفروض خلافه واما الملازمة فلانه لا بد من الانتهاء الخ ورد بجواز ان يكون بعض تلك

الاغراض امورا اعتبارية وبان التسلسل هنا في امور غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لجواز ان يكون الفعل في يوم والغرض

في يوم بعده وغرض ذلك الغرض في يوم ثالث وهكذا ق الى ما اي فعل ق يكون غرضا ومقصودا في نفسه ~~سكوت~~

عن الغرض عبث وانه قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد من غرض

يعود الى غيره دفعا لذلك وعندنا لا يقبح منه تعالى شيء وعلى ما ذهبوا اليه قالوا الغرض من التكليف

الذي هو مشقة صرفة للعبد ولا نفع فيه لله تعالى لتعاليه عن ذلك هو التعريض للثواب في الدار الآخرة فان

الثواب منفعة كثيرة دائمة مقرونة بتعظيم وذلك بدون استحقاق سابق قبيح عقلا وان للاعمال تاثيرا في

اثبات الاستحقاق بدليل قوله تعالى من يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله

وقوله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم ولان التكليف

بامر شاق بحيث لو خولف لترتب عليه العقاب اضرار بدون الاستحقاق والاضرار بدون استحقاق وبلا

منفعة في مقابلته ظلم يستحيل على الله فيكون التعريض للمنفعة والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي

الجهة المحسنة للتكليف والابطال حسنة بتقوية الكافر والفاسق لادعائه نفسه بسوء اختياره ورد بانه

ق وانه قبيح ورد بعد تسليم تصور القبح بالنسبة اليه تعالى بانه ان اريد بالعبث ما خلا عن الغرض فالكبرى عين المتنازع والاو

عين الاصغر او ما خلا عن الفوائد والمصالح فالصغرى ممنوعة اذ لا يلزم من خلو الفعل عن الغرض خلوه عن الفائدة والمصلحة قوله

فان الثواب اثبات لعدم جواز الثواب عليه تعالى بدون استحقاق مترتب عن امتثال التكليف ق وان للاعمال اثبات

لكون الاعمال وامتثال التكليف بالنظر الى الوجود الخارجي علة مؤثرة لاستحقاق الثواب وان كان الامر بالعكس بالنسبة الى

الوجود الذهني ق والابطال دفع لما يقع من ان كون التعريض للمنفعة جهة محسنة معارض بكون التعريض للعذاب جهة مقبحة

بل الثاني اكثر لان الغلبة للفسقة والكفرة فلم يصلح الاول لكونه غرضا من التكليف ... رحمه الله

ورد بانه لا يقبح منه تعالى شيء وان لم يترتب اي ترتب اثر ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على ان

لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق اذ قد يكون الترتب فضلا من الله تعالى غاية الامر ان يكون دائرا

مع العمل كيف وجميع الاعمال لا تفي بشكر القليل مما يفاض من النعماء فكيف يعقل استحقاقها لا عين رأت

ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان فيمن امن وآمن فمات في الحال وبانه

المالك فلا ظلم ولو سلم لزوم الغرض في التكليف فيجوز ان يكون هو سوى ما ذكرتم مثل الابتلاء او ا[illegible] حكم

للنعماء او حفظ النظام للعالم او غير ذلك كتهذيب الاخلاق او امر لا يهتدي اليه العقول وبالجملة لا

يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة الشهادة و استحقاق العذاب الدائم بشرب جرعة خمر فصل

في مباحث الهدى والاضلال والتوفيق ونحو ذلك وانما عقب مباحث الافعال والحسن والقبح بتلك المباحث

لابتنائها على انه تعالى هو الخالق لكل شيء وانه لا قبح في خلقه وفعله وان قبح المخلوق والمفعول قد ورد

في الكتاب والسنة نسبة الهداية اي المتعدية فانها جاءت متعدية وهي الدلالة على الطريق الموصل سواء

ق وانه لا قبح بمعنى استحقاق الذم عند العقلاء فيتجه ان الحسن والقبح المار بمعنى استحقاق المدح والذم عاجلا والثواب

والعقاب آجلا ق وهي الدلالة اي الهداية المتعدية حقيقة الدلالة على ذات الطريق الموصل باتفاق المعتزلة والاشاعرة

كما يقتضيه السياق لا من حيث انه موصل الا لصح التعليق والتخصيص الآتيان ثم ظهر من هنا المعنى وجواز ان يكون ثم تلك

الحيثية لكن يكون الدلالة بمعنى مجرد الذكر والتصوير الخالي عن التصديق بتلك الحيثية وكتب ايضا وبعبارة اخرى ارائة الطريق

واعلام اي اعلام ذات الطريق او من حيث انه موصل لكن يكون الارائة والاعلام بمعنى التعريف والتصوير من الرؤية والعلم

بمعنى العرفان منه

كانت موصلة اولا ولازمه ايضا بمعنى الاهتداء ووجدان الطريق والكلام في التعدية والاضلال

وهو ضد الدلالة فهي الدلالة على خلاف الطريق والطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله تعالى فالبعض

على وجه التعليق بمشية الله تعالى كقوله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقوله فمن يرد الله ان يهديه

يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا والبعض على وجه يشعر بالاختصاص منه

تعالى ايضا كقوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقد اورد انه لا اختصاص للهداية

بالمعنى المذكور به تعالى كيف ومن شان النبي صلى الله عليه وسلم الارشاد والدلالة على الطريق الحق والنصح

ق موصلة اي الى الطريق والمطلوب ق اولا بان لم تكن موصلة الى شيء منها او تكون موصلة الى الطريق دون المطلوب

ق والاضلال وهو متعد لضل ق ضد الدلالة اللام كاللام الاتية في الطريق للعهد ق على خلاف الطريق اي الدلالة

على ذات الطريق المخالف للطريق الموصل لا من حيث انه مخالف ولا من حيث انه طريق موصل كما هو معنى الاضلال المشهور والا

لصح التعليق كالتخصيص اما من الحيثية الاولى فلانه معنى الهداية التي يصح تعليقها وتخصيصها واما من الحيثية الثانية فظاهر

الا ان يكون الدلالة على التقديرين بمعنى مجرد الذكر والتصوير ق فالبعض اي من افراد الهداية والاضلال وكذا البعض

الاولى فتارة على وجه اه وتارة على وجه ق فمن يرد الله لا يقال ان المعلق في هذه الاية بالارادة شرح الصدر للاسلام

وفي الاية الثانية جعل الصدر ضيقا لا الهداية في الاولى والاضلال في الثانية لانا نقول ان شرح الصدر هداية مخصوصة

وجعل الصدر ضيقا اضلال مخصوص نعم يتجه ان هذين الامرين المخصوصين يصح تعليقهما فالهداية في الاية الاولى بمعنى

اعلام الطريق الموصل من حيث انه موصل والاضلال في الثانية بمعنى اعلام الطريق الغير الموصل من حيث انه موصل والا لم يصح

التعليقان فالتمثيل بالايتين لم يقع في محله ق والبعض على وجه اي البعض الاخر من افراد الهداية والاضلال لكن

لم نجد مثال الثاني ق وقد اورد به تشريع غيره وفق للطف ق للهداية وكذا للاضلال ق والدلالة على الطريق اي وكذا من

شانه عليه السلام اعلام ذات الطريق المخالف للطريق الموصل او مجرد ذكره من حيث انه مخالف وكذا من شان الشيطان ذكره

من حيث انه موصل فلا تكن من القاصرين ق على الطريق الحق اي على ذاته اذ ذكر الطريق الحق من حيث انه حق من غير ان يجعله

وايضا التعليق بالمشية يفيد البعضية والدلالة المذكورة عامة للمؤمنين والكافرين فلا يمكن
توجيه ذلك فعندنا كما قال المص هو ان نسبة الهداية اليه تعالى بمعنى خلق الهداية بالمعنى اللازم و
هو الاهتداء ووجدان الطريق ونسبة الاضلال اليه تع بمعنى خلق الضلال اى فقدان الطريق وذلك لانه
تعالى الخالق وحده لكل شيء سواء فعل العبد او غيره وسواء كان حسنا او قبيحا لما مر من ان القبيح
كسبه القبيح لا فعله واذا كانت النسبة بالمعنى المذكور كانت مختصة به تعالى وقابلة للتعليق بالمشية
ايضا واما عند المعتزلة فلما كان افعال العباد عندهم مخلوقة لهم دونه تعالى كانت الهداية المستندة اليه
تعالى مجازا في الدلالة الموصلة الى البغية ليصح التخصيص والتعليق المذكوران لكن بنصب الادلة لا بخلق الاهتداء
لان الاهتداء فعل العبد وهو مخلوق العبد عندهم فالادلة اسباب مؤدية الى ان يهتدي العبد بها
مع تمكنه في الاهتداء ولانه فعله لا فعل العبد قال في شرح المقاصد الهداية هي الدلالة على الطريق
الموصل سواء كانت موصلة اولا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر انتهى وهذا
يدل على ان المعنى المذكور لنسبة الهداية والاضلال حقيقة ووجهه ان نسبة الفعل الى فاعله حقيقة
انما تكون بخلقه وايجاده لان معنى الفاعل هو الموجد وان الايجاد لا يتعلق بنفس الفعل لانه اضافة
ق وايضا وايضا لا يكون المهدية صفة مدح والمضلية بالفتح صفة ذم وكذا لا يكون الناس مفترقين حتى يكون
بعضهم مهديين وبعضهم مضلين وكذا لا يحسن المقابلة بين الهداية والاضلال ق التعليق اى تعليق الهداية والاضلال
ق والدلالة المذكورة اى على الطريق الموصل او على خلافه ق والكافرين فانه تعالى دل الكل على الطريق الموصل وعلى
خلافه ق نسبة الهداية اى الهداية المنسوبة ق ووجدان اى الايمان والطاعة ق اى فقدان اى الكفر والعصيان
قوله كانت النسبة اى نسبة الهداية والاضلال اليه تعالى ق كان افعال العباد كالكفر والايمان والطاعة والعصيان
ق الهداية هداه اى حقيقة ق على الطريق وفاقا ق والعدول الى المجاز كما هو رأي المعتزلة في الهداية والاضلال
المنسوبين اليه تعالى ق لنسبة الهداية اى للهداية والاضلال المنسوبين ق وايجاده اى فاذا نسب اليه تعالى كانت
النسبة حقيقة واذا نسب الى غيره كانت في النسبة الى السبب ق بنفس الفعل بمعنى التأثير [illegible] رحمه الله

محضة بل انما يتعلق بما فعل به وهو هنا الاهتداء والضلال لكن يرد عليه ان النسبة ا
الحقيقية الى الفاعل انما هي بايجاد الفعل ما فعل بذلك الفعل في الحاصل بالمصدر لا بايجاد ما قد
يترتب عليه وقد لا كالاهتداء والضلال بالنسبة الى الهداية والاضلال نعم يتم ذلك لو كان الاهتداء
والضلال مطاوع الهداية والاضلال وليسا كذلك لانهما من قبيل علم وتعلم لا من قبيل كسر وتكسر فالحق ان
يقال ان الهداية بمعنى الدلالة على الطريق الموصل كما في اللغة وانها عامة تكون مع الوصول وبدونه واستعمال
العام في فرده لا يكون تجوزا ففي الآيات المذكورة مستعملة فيما مع الوصول بقرينة المقام فلا اشكال
اصلا وكان الاضلال عندهم بمعنى منع الالطاف وهو مختص به تعالى ويقبل التعليق بالمشية وانما
منعها للعلم اي علمه تعالى بانها لا تجدي نفعا او بمعناه اللغوي وهو الدلالة على خلاف الطريق
لكنه فعل الشيطان والاسناد اليه تعالى مجاز لما انه باقداره تعالى واما اللطف والتوفيق والعصمة فعندنا

ق لكن يرد حاصل ان التوجيه المذكور انما يفيد كون النسبة حقيقة ولا يفيد كون المنسوب بايقاع حقيقته وهو
المطلوب ق كالاهتداء بمعنى انهما ليسا من الحاصل بالمصدر ق مطاوع الهداية فانهما ح يكونان من الحاصل بالمصدر
المصدر ق لانهما اي الهداية والاهتداء والاضلال والضلال ق علم وتعلم فكما ان التعلم ليس مطاوعا للتعليم
بل بمعنى اخذ العلم من المعلم فقد يترتب على التعليم وقد لا فلذا يصح ان يقال علمته فلم يتعلم فهو حصة من مطاوعه كذلك الاهتداء
ليس مطاوعا للهداية بل اخص من مطاوعه ق مستعملة فيما اي في الدلالة التي ق وكان الاضلال اي مثلا ليشمل الطبع
والختم ق لا تجدي [illegible] في ان اللطف لا يجب عليه تعالى عندهم اذا علم انه لا يجدي ق وهو الدلالة لا بالمعنى الذي مر بل
بمعنى الدلالة على خلاف الطريق الموصل من حيث انه يترتب عليه الضلال [illegible] الابتلاء الحيثية وههنا بحث وهو ان كلام الشارح
هنا مشعر بان هذه الدلالة بهذه الحيثية معنى لغوي للاضلال عند المعتزلة وفيما سبق مشعر بان هذه الدلالة لا من
هذه الحيثية معنى لغوي له باتفاق الاشاعرة والمعتزلة [illegible]

فعندنا خلق قدرة الطاعة في العبد والخذلان خلق قدرة المعصية فيه واضافة القدرة
الى الطاعة او المعصية مشعرة بعدم تساوى نسبتها اليهما وقيل العصمة هي ان لا يخلق الله تعالى
في العبد الذنب كما هو المروى عن بعض اصحابنا رحمهم الله تعالى وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع
معها صدور الذنب عنه ورد بانه حينئذ لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به وعند
المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب المكلف منها مع تمكنه في الحالين اى
الترك والاتيان ويسميان اللطف المحصل للواجب وترك القبيح واللطف المقرب منها ويخص باسم التوفيق
اللطف المحصل للواجب والخذلان عندهم منع اللطف ويخص باسم العصمة المحصل لترك القبيح والاجل
في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولاخرها ثم شاع استعماله في اخر مدة الحيوة كما قال
الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه وهو واحد لا يتغير بتقدم او تاخر بحسب الاسباب كما
زعم المخالف والمقتول ميت باجله اى في الوقت الذى علم الله في الازل بطلان حيوته فيه لا بفعل العبد الا
ق فعندنا اى الفاظ مترادفة اذ هي خلق قدرة الطاعة ق قدرة الطاعة فعلى هذا لا يقال الطفل انه معصوم بخلافه
على القول الاول الالى ق لا يستحق المدح عاجلا ق ولا الثواب آجلا ق ولا التكليف بحوزق ما يختار اعم من
والعصمة اذ هو ما يختار اه ق والخذلان اه والاضلال منع اللطف باقسام الثلثة اعنى اللطف المقرب واللطفين
المحصلين للواجب وترك القبيح ولذا قال الشارح فيما مر والاضلال منع الالطاف بصيغة الجمع ق منع اللطف اى اللطف المحصل
للواجب فقط لا اللطف المحصل لترك القبيح ايضا كما اقتضيه صنيعه ق علم الله اى قدره في علمه لبطلانها ق بطلان حيوة قطعا
لا فرضا بحيث لا محيص عنه لا تقدما ولا تاخرا ق وهو واحد وفاقا للجمهور من المعتزلة حيث قال ان للمقتول اجلين
القتل والموت وللفلاسفة حيث قالوا ان للحيوان اجلا طبيعيا واخر امتيا ولبعض المحدثين القائلين باجلين معلق
ومبرم ق زعم المخالف وهو جمهور المعتزلة ق باجله وفاقا للكعبي وخلافا لجمهور المعتزلة حيث قالوا ان الاجل بالمعنى المذكور لم
يتحقق في المقتول اما زمان القتل فلانه لم يقدره تعالى للموت واما الزمان الذى علم الله بطلان الحيوة فيه لولا القتل فلعدم تحقق
البطلان فيه فمعنى قولهم المقتول ميت باجله انه لا اجل له حتى يموت فيه وانما يكون له اجل لو عاش ويموت فيه ق علم
الله اى قدره اهـ في علمه لبطلانها محمد

ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت خلافا لجمهور المعتزلة لاتفاقهم على انه لو لم يقتل القاتل الى امتداد اجله وان لا يموت خلافا لابى الهذيل من المعتزلة حيث قال لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت والا لكان القاتل مغيرا للمعلوم الله تعالى وهو محال محمد

الا ان موته مما خلقه الله عقيب فعل العبد كالضرب فيتوهم انه بفعله وليس كذلك اذ لا مباشرة منه فيه ولا توليد و وجوب الجزاء على القاتل لما ثبت في الجامع الموت فانه ليس بفعله لا مباشرة ولا توليدا بل لما اكتسبه من الفعل المنهي ولما ارتكبه من النهي عن ذلك سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل ومعنى زيادة البر في العمر كما ورد في الحديث لا يزيد في العمر الا البر كثرة الخير وطيب العيش فانه في حكم الزيادة للنصوص القاطعة على انه لا تقدم ولا تاخر على الاجل قال تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون فصل في الرزق وهو ما ساقه تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء بالتغذي او بغيره مباحا او حراما فيدخل رزق الانسان وسائر الحيوانات ويخرج ما لم ينتفع وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا كل يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذلك بخلاف ما اذا قيل بدل فانتفع به لينتفع به على ما هو عند البعض ولم يخص بالماكول لكثرة استعماله فيه وقيده المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه فيخرج الحرام لان الرزق مضاف الى الله تعالى واضافة الحرام الى الله تعالى قبيح بناء على اصلهم الفاسد فيلزم ان يكون خلاف من رزق في جميع عمره بالحرام مرزوقا وذلك باطل اذ قد دلت النصوص على ضمانه تعالى الارزاق

وما خلقه الله الخلق بمعنى افادة الوجود في غيره او بمعنى التعيين والتقدير ق ولا توليدا على الاصطلاح ق اذ لا مباشرة اي وفاقا ق في الرزق بالكسر اسم لما رزق وبالفتح مصدر كما ان الذبح بالكسر ما ذبح وبالفتح مصدر ق وعلى هذا اشارة الى ان الاولى ان يقول فكل يستوفي اه ق ولا ياكل اي شلاق ولا الغير اه مستدرك لكونه ...

الارزاق قال تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها خاتمة في التسعير تقدير ما
يباع به الشيء طعاما او غيره ويكون غلاء باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان
والزمان ورخصا باعتبار النقصان عنه باسباب من الله تعالى مما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك
الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس او له فيه اختيار كادخار الاحتكار لكن مرجعه الى الله تعالى فالمسعر
هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما انه قد يكون من فعل العباد فصل في الحكم اجمعت الامة على
انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه والمعتزلة
من جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله واوجبوا على الله امورا بناء على اصلهم الفاسد من
جعلهم العقل حاكما بالحسن والقبح ونحن لا نجعله حاكما بل الحاكم هو الله تعالى فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء
لا وجوب عليه كالاوجوب عنه وتحيروا في معنى الوجوب عليه تعالى ففسروه تارة بانه لا بد ان يفعله
لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان تاركه مستحق للذم فمنها اللطف وهو ما
يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية او يختار عنده الطاعة كالارزاق واكمال العقل و
نصب الادلة وما اشبه ذلك من القوى والالات لان منعه نقض الغرض الذي هو الاتيان
بالمأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بالمنع لجواز ان لا يكون بعض المأمور به مرادا او

ق ولا واجب فيصدق السالبة عندهم لانتفاء الموضوع واما عند المعتزلة فلانتفاء المحمول ق حاكما بالحسن اي معه بالحسن
والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند العقلاء او استحقاقهما عند الله بالثواب والعقاب ق لا نجعله حاكما الا نجد انه قد سبق
ان كلما يفعله تعالى فهو حسن ولا خفاء في ان هذا حكم العقل الا ان يقال ان المراد انا لا نجعل العقل حاكما بالحسن والقبح بالنسبة
اليه تعالى بل الحسن فقط ق هو الله اي شرع الله ق لا وجوب اي خلافا للمعتزلة وقوله كالا وجوب عنه خلافا للفلاسفة فالاول
يستعمل في الامور الاختيارية والثاني في غيرها ق ورد اي بعد تسليم تصور القبح بالنسبة اليه تعالى [illegible] الله

لغرض او يتعلق بتفضه حكمة ولان منعه تقريب او تحصيل للمعصية وذلك قبيح ورد بعد تسليم ان ايجاد

القبيح قبيح بان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا عدم التقريب الى الطاعة اعم من التقريب

الى المعصية ولان الواجب من الطاعة لا يتم الا به لانه يحصلها او يقربه وما لا يتم الواجب الا به واجب

قلنا ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا فليس مما نحن فيه على انه يجب ان لا يبقى كافر ولا فاسق

لان من الالطاف ما هو محصل ومن قواعدهم ان قصى اللطف واجب ويجب ان لا يخلو عصر من الانبياء

والاولياء يامرون بالمعروف يدعون الى الحق ومنها العوض وهو نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة

ما يفعل الله تعالى بالعبد من الالم والسقم ونحوه مما يجري مجراه كتفويت المنافع عليه فيخرج الاجر

والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق لان تركه

قبيح لانه ظلم فيجب فعله واختلفوا في وجوب كونه في الاخرة فقيل لا لانه لا يجب دوامه وقيل نعم لان

لان انقطاعه يوجب الالم فيستحق بهذا عوضا اخر وهلم ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع وفي حبوط

بالذنوب فمن قال به

ق او يتعلق سند منع الكبرى قوله ان ايجاد اشارة الى منع الكبرى ق بان عدم اي يمنع الصغرى لان عدم اد قوله

تحصيل الطاعة اي الذي هو عين منع اللطف ق عم من تحصيل المعصية لجواز ان يوجد عدم تحصيل الطاعة بدون المعصية فيعني

ما يأتي على هذا ق كافر اي كافر ق ولا فاسق سبقا ق ما هو محصل اي للايمان والطاعة وكتب البعض انما يتم لو كان اللطف

المحصل عندهم منحصرا في الحد الالجاء وليس كذلك ق ويجب ان لا يخلو لهم اخذا مما سبق ان يقولوا انما ترك الواجب لعلمه بانه لا

يجدي ق بالعبد الاولى بالحيوان ليشمل البهائم ق من الالم سواء كان من الله او من العبد وكتب البعض اي الالم الذي لم ينفع جزاء

لما صدر عن العبد كالم الحد كما في المواقف ق فيخرج اي بقيد التعظيم وكذا بقيد ما يفعله الله تعالى عن تعريف العوض ق وكذا النفع

اي بقيد الاستحقاق ق فقيل القائل ابو هاشم واتباعه ق فيجب فعله اي كون عوض المؤمن العاقل لاعوض كذا في الحرينة

ما يأتي فقيل لا يجب لانه لو كان في الاخرة لوجب دوامه مطلقا يأتي لكنه لا يجب دوامه فقوله لانه لا يجب دوامه مقدمة رافعة ق وقيل

نعم القائل منهم العلاف والجبائي وكثير من المتعتزلين اي نعم يجب كونه في الاخرة لانه يجب دوامه لان انقطاعه اه فقوله ٧

فمن قال به قال بدوامه لكان الكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الكفر والجمع

محال ومن لا قال عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء

الساقط على الاوقات بحيث لا يتألم بانقطاع التخفيف واختلفوا في ان اعواض الكفار والفساق وغير

العاقل كالصبيان والمجانين والبهائم يكون في الدنيا او في الآخرة واعواض الكفار والفساق في الآخرة

بتخفيف العذاب في فان البهائم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العلم بان ذلك عوض ام لا ومنها الاصلح للعباد في

الدين فقط كما ذهب اليه البصريون من المعتزلة ويعنون بالاصلح الانفع وفي الدين والدنيا كما هو مذهب

البغداديين منهم يعنون به الاصلح في تدبير نظام العالم سواء كان فيه نفع العبد في الدين او الدنيا او لم يكن

ولا خلاف بين الفريقين في وجوب الاقدار والتمكين عليه تعالى لان تركه بخل ان علم بانه الانفع وسفه

وجهل ان لم يعلم قلنا فيلزم ان لا يخلق الله تعالى الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالآلام

والاسقام وان لا يخلده في النار وان لا يميت المحسن وان لا يبقي المسيء سيما ابليس في زمانه حيث

ق فمن قال به اي بالحبوط من الذين قالوا بان اعواض الكفار والفساق في الآخرة ق في نعيم العوض المستحق بسبب محو

الالم في العقاب ق ومن لا اي من المذكورين ق بحيث لا يظهر هذه الحيثية مع الحيثية الآتية تقتضي ان يكون المراد بالاوقات

بعضها اذ لو اريد جميعها لا حاجة الى القول بعدم ظهور التحقيق فانه لا يتصور انقطاعه حتى يتألم به ق وفي ان البهائم على

تقدير تعويضها في الآخرة ق بالاصلح الانفع الا ان الجبائي منهم اعتبر في الانفع جانب علم الله وزعم ان ما علم الله نفعه في الدين

وجب عليه اعطاؤه كاماتة من علم الله منه الكفر وتعريض من علم منه الايمان للثواب فيرد عليه من مات كافرا او عاصيا و

غيره لم يعتبر ذلك بل اعتبر اعتقاد العبد سواء كان انفع وعلم الله تعالى ايضا كتعريض من علم منه الايمان او الاكثر يعني

من علم منه الكفر فيرد عليه من مات صغيرا ق وسقط الواو ونظر الى كلام المصنف بمعنى او

يأتون الناس بالاساءة من حيث لا يرونهم فصل في اسماء الله تعالى وبه ينتهي مباحث الا
لهيات تغاير الاسم وهو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال و
التجرد عن الزمان على ما هو مصطلح النحاة والمسمى وهو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية وهي وضع
الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه ضروري لا خفاء فيه بعد تصور معانيها لكنه لما كان اكثر ما يقع في
المحاورات من الاسماء هو الاسم الذي يراد به المدلول دون اللفظ وكانت الاحكام الواردة عليه واقعة في الحقيقة
على مدلوله كما في زيد كاتب فان المدلول هو المسمى اطلق البعض القول بان الاسم نفس المسمى ثم لما كان مجرد ذلك
غير كاف في صحة القول المذكور ضرورة ان اللفظ غير المسمى وانما يراد به المدلول قال المص والقول بان الاسم نفس
المسمى وان التسمية غيرهما ليس على ظاهره بل اريد بالاسم في هذا القول المدلول اي مدلول ما صدق عليه لفظ الاسم
تجوزا لانه لما لم يكن اللفظ ملحوظا قصدا بل تبعا وآلة للمعنى جعل كأن لم يكن مذكورا بل المذكور هو المدلول فقط
فالمراد ان مدلول الاسم نفس المسمى وقد يقال

ق النحاة والمناطقة ق باسمه ضروري فعلى الاول هي صفة الواضع وعلى الثاني صفة المستعمل ق وكانت الاحكام
كانه عطف السبب ق مجرد ذلك اي مجرد [illegible] غير المسمى وغير الاسم الذي هو المسمى لا غير الاسم الذي هو اللفظ فان ابن فورك
من جملة اصحابنا الذاهبين الى ان التسمية هي نفس القول الدال كما في شرح المواقف ق اطلق البعض وهو ابن فورك
وغيره ق القول بانه اي بحيث يشمل ذلك الاكثر وغيره ق قال المص اي اول المص قول ذلك البعض ق قال والقول اه ق
والقول اي قول ابن فورك وغيره ق المدلول اي المدلول المطابقي ق ما صدق من لفظ زيد وعمرو ونحوهما ق لفظ الاسم اي
مفهومه ق تجوزا اي تجوزا لغويا باطلاق الدال وارادة المدلول او حذفيا اي مدلول الاسم على حذف المضاف ق مدلول الاسم
اي المدلول المطابقي للاسم نفس المسمى والمراد بالمسمى اما الموضوع له او الذات وعلى الثاني المراد بكون الاسم عين المسمى هو
الاتحاد المعتبر في الحمل [illegible]

وقد يقع اذا اريد بالاسم المدلول فقد يكون نفس المسمى كاسم الذات وقد يكون غيره كاسماء الافعال

وقد يكون لا ولا كاسماء الصفات على ما نسب الى الشيخ هذا ومن ههنا يعلم ان التمسك

من القائلين بالنفسية بقوله تعالى اي هما تمسك به من قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى لان التسبيح

للذات دون الاسم ومن القائلين بالغيرية بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى لما ان المسمى واحد ليس

محل النزاع فان الكلام فيما صدق عليه مدلول لفظ الاسم وان مدلول لفظ الاسم هو اللفظ ليس كلا

كما مر فكيف يتوهم ان يكون نفس الذات غاية ما في الباب ان يكون ايقاع التسبيح على الاسم على سبيل

التجوز وذلك لا يفيد النفسية بل يؤكد الغيرية على انه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص يجب

تنزيه الالفاظ الموضوعة له تعالى عن الرفث وسوء الادب ومبنى الخلاف اي منشاه ان الاسم

كزيد اذا اطلق فالمراد به المسمى كما في زيد كاتب فان الكتابة فعل الذات او نقش اللفظ كما في زيد مكتوب

ق وقد يقع القائل الشيخ الاشعري وبعض اصحابنا الا ان الشيخ اراد بالاسم المدلول المطابقي وبالمسمى الذات فا

لمدلول المطابقي للفظ الله عين الذات وفي الخالق والرازق غيره وفي العالم والقادر لا عينه ولا غيره وهؤلاء

البعض ارادوا بالمدلول ما هو اعم من المطابقي وبالمسمى ما اراده الشيخ واعتبروا في اسماء الصفات المعاني المقصودة

وصرحوا بان الاسم نفس الخلق مثلا ق نفس المسمى اي الذات لا الموضوع له ق كاسماء الافعال فيه ان المراد بالغير

ما هو المصطلح فينبغي ان يكون موجودا والخلق والرزق مثلا من الخالق والرازق ليسا بموجودين ق الى الشيخ

اي وبعض اصحابنا ق فيما صدق اي في مدلوله ما صدق عليه ق وان مدلوله اي مسماه اي ما صدق مدلوله الخ

ق كما في زيد مكتوب الكتابة ان كانت بمعنى ايجاد النقش في الجسم فصفة النقش او بمعنى تصوير اللفظ بالنقش فصفة

اللفظ فقوله او نقش اللفظ ان كان بالقاف والشين فهو المعنى الاول لها او بالفاء والسين المهملة فهو المعنى الثاني

لها وهذا الثاني هو المناسب للمقام شمو

فان المكتوب نقش اللفظ فلا يبعد ان يقع لهذا اختلاف في ان الاسم نفس مسماه او غيره كما
مر ثم لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات عليه تعالى اذا ورد اذن الشارع وعدم جوازه
اذا ورد منعه واما اذا اتصف الباري بمعنى ولم يرد به اذن ولا منع ولا ايهام نقص وكان مشعرا بالجلال
فهل يجوز الاطلاق عليه تعالى منعه الجمهور لانه لا يجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه
بل لو سمى واحد من افراد الناس بما لم يسم به ابواه لم يرتضاه فالباري تعالى اولى ولم يجز بالاتفاق مثل
العارف والفطن لتوهم الاخلال لشهرة استعماله مع خصوصية يمتنع في حقه تعالى فان المعرفة قد
تشعر بسبق العدم والفطانة بسرعة ادراك ما تعرفه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا مثل
الحارث والزراع وان كان واقعا في الكتاب لعدم الاجلال ولا يكفي في صحة الاجراء على
الاطلاق مجرد الوقوع في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم
ثم اعلم ان مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون ماخوذا باعتبار الافعال والصفات
والسلوب والاضافات وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزاء ولا خفاء في كثرة اسماء
الله تعالى باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات وكذا لا خلاف
في اطلاق الاسماء المراد بالاسماء الاعلام والجمع باعتبار تعدد اللغات وبالصفات المشتقات ق والصفات
هذه الواوات بمعنى او شرح

وكذا لا اختلاف في امتناع ما يكون باعتبار الجزء اذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم

باعتباره عليه تعالى كالجسم على الانسان والحق ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات وهو

لفظ الله فانه علم للذات وان كان ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام وكان اسما

لمعبود مطلق فان ذلك لا ينافي العلمية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع

له ولا سبيل الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه ككونه واجب الوجود

على انه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى ولا ينحصر اسمائه في تسعة وتسعين وان ورد ان

لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة اذ ربما لا يكون اسم العدد لنفي الزيادة بل يجوز

ان يكون لغرض آخر كزيادة فضيلة او ان من احصاها دخل الجنة في موضع الوصف الباب السادس

في السمعيات اي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد

قوله وكذا لا اختلاف المناسب للمتن ان يقول ولا خفاء ق غير جائز المناسب غير ثابت ق يقتضي العلم

اي التصور المخصوص بالموضوع له ق بوجه اي كلي منحصر فيه ق بحقيقة الذات لم يقل احدا ان الوضع يقتضي العلم

بحقيقة الموضوع له فالاولى ولا سبيل الى العلم الجزئي بالذات ق في موضع الوصف للاحتراز عن اسمائه تعالى

ليست سببا لدخول محصيها في الجنة ق يتوقف عليها اي بلا واسطة وتوقفا قريبا فخرج ثبوته تعالى وعلمه وحيوته

وغيرها ق عليها السمع بمعنى السمعي اي الدليل السمعي ويجوز ان يكون المنسوب اليه السمع باقيا لان المنسوب الى

السمع سمعي كما ان المنسوب الى الشافعي شافعي ق كالنبوة والمعجزة ولهذا قرآنا تاما ق او يتوقف هي خرج به ما

يتوقف ما يثبت بكل من السمع والعقل كالتوحيد والكلام وامكان الروية والمعاد واما وقوعها فسمعي صرف

فذكر قول الاول في الالهيات وامكان الثاني في السمعيات تبعي فافهم سيد كمال رحمه الله

واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والطاعة والكفر والمعصية وفيه

فصول الفصل الاول في النبوة النبي انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ ما اوحى اليه اليهم و

كذا الرسول انسان وقد يخص الرسول بمن له كتاب وشريعة وعورض بما ورد في الحديث من زيادة

عدد الرسل على عدد الكتب فقيل من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد

يخلو عن ذلك ثم البعثة لطف من الله تعالى وفضل منه للعالمين لانه يتضمن مصالح كمعاضدة

العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته ومعاونته فيما لا يستقل به

العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ورفع الاحتمال كازالة الخوف الحاصل عند الاتيان

بالحسنات لكونه تصرفا في ملكه تعالى بغير اذنه وبيان المبهم كمنافع الاغذية والادوية ومضارها

التي لا تفي بها التجربة الابعد ادوار مع ما فيها من الاخطار بالجهلة ومنافع البعثة اكثر من ان تحصى

ق وكذا الرسول فعلى هذا لفظ الرسول يرادف النبي وعليه جمهور المعتزلة واما تخصيص الرسول فمذهب الاشاعرة وقليل من المعتزلة وقد استدل على الثاني بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وبما ورد في الحديث من زيادة عدد الانبياء وهي مائة واربعة وعشرين الفا على عدد الرسل اعني ثلثمائة وثلثة عشر ق فقيل من له كتاب كان المراد بقوله المخص من له كتاب انه بمعنى الواو للفصل والمراد بالشريعة المجددة ق او نسخ لمنع الخلو لا الجمع كما في حق نبينا عليه الصلوة والسلام ...

من ان يحصى ولذا قال بوجوبها المعتزلة وبلزومها الفلاسفة فان قيل البعثة تتوقف على
علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك قلنا يجوز ان يعرف المبعوث بنصب
الادلة له الدالة على ان القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات
يتقاصر عنها جميع الخلق وتكون مفيدة له ذلك العلم او يخلق العلم الضروري فيه بانه المرسل ولا
يرد ان العمدة في باب البعثة هي التكليف وهو لا يليق بالحكيم اذ لا اشتمل على فائدة للعبد لانه
محض مشقة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع وذلك لان منافع التكليف اكثر من
مضاره وان خفيت تفاصيل البعض على البعض كهيآت الصلوة وهيآت الحج ونحوهما وطريق
ثبوتها اي البعثة هو المعجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز ثم
استعير للاظهار ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل وهي في العرف امر
خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من
بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار واحترز بقوله مقرون بالتحدي عن الكرامات وبقيد عدم
المعارضة عن السحر ووجه دلالتها على صدق دعوى الرسالة انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق
لما جرت به العادة من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالمصدق كما اذا قال الرجل اني رسول
هذا الملك الحكيم ان يخالف هذا الملك عادته بان يقوم ثلثا ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له

ويحصل به العلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فلا يقدح فيه اي في دلالته على الصدق حصول

الجزم احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل مستندا الى مدعي الرسالة لخاصية فيه في نفسه

او بدنه او لاطلاع منه على خاصية في بعض الاجسام ليتخذها ذريعة الى ذلك او يكون مستندا الى

وضع فلكي لا يطلع عليه غيره او يكون من ملك او جن او يكون ابتلاء او عادة اراد الله اجراءها او تكرر

عادة لا تكون الا في دهور متطاولة او يكون مما يعارض الا انه كان متروك المعارضة لعدم بلوغه

الى من يقدر على المعارضة او بلغه لكن تركه لمانع كالخوف والاشتغال بما هو اهم او لا يكون ذلك منه

تعالى للغرض لانتفاء الغرض في افعاله على ما هو المذهب او يكون لغرض لكن لا لغرض التصديق اي لا لان

يصدق مدعي الرسالة بل لثبوت غرض آخر مثل ان يكون اجابة للدعوة او معجزة لنبي آخر الى غير ذلك

من الاحتمالات مثل ان يكون اضلالا للخلق على ما هو المذهب من ان الله يضل من يشاء فان الاحتمالات

والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم القطعية العادية الضرورية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب

ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات على ان الكلام فيما ثبت

العجز عن معارضته وحصل الجزم بانه خارق للعادة مع فرط الاهتمام من المتحدين بها وكونهم احق

بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل

زمانه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن محمد

عليه السلام ... والطب في زمن عيسى عليه السلام ... ساير الانبياء ...

محمد صلى الله عليه وسلم فلا يحتمل انه صرف عن المعارضة وان اي ذلك الامر شيئ لا موثر فيه الا الله مثل احياء
الموتى وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر والمدر فلا يتوهم انه لخاصية فيه او في بعض الاجسام او
غير ذلك من الاحتمالات على ان مجرد التمكين وترك الدفع من القادر المختار كاف في افادة المط وان ترتب
الغايات على بعض افعاله مما لا خفاء فيه وان لم يجعلها اغراضا له ولكن لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق
بل انها دلت على تصديق الله اياه وانه صادق في دعواه وبذلك يحصل لنا التصديق فان حصول التصديق لنا بذلك
لا يتوقف على كونه غرضا له تع بل مجرد اظهار المعجزة على يد مدعي النبوة يكفي في ذلك وكذلك لا يتوقف على ان العلم
بكون الباعث تع صادقا في اخباره بان هذا المدعي صادق في دعواه فان اظهار المعجزة على يده اخبار
بصدقه للدور وبناء على انه اي كون الباعث تع صادقا سمعي لا يعلم بدون السمع من الخبر الصادق اذ لا سبيل
الى ذلك الا بدليل العقل لان غايته ان الكذب وهو على الله تعالى محال وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز
المنع ومن ههنا يعلم انه يصح التمسك بخبر النبي عليه السلام في اثبات الكلام له تعالى على ان اظهار المعجزة على يد الكاذب
ممتنع عادة وقطعي الانتفاء كما هو حكم سائر العاديات وان جوزه البعض بناء على شمول قدرة الله تعالى فصل
في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى اله وصحبه رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق لانه عليه الصلوة والسلام
ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من كذلك فهو نبي اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرى مجرى الشمس
في الوضوح واما اظهار المعجزة فلانه اتى متحديا بالقرآن المعجز بفصاحته بلغاء العرب العرباء مع كثرتهم كثرة حصى
البطحاء وشهرتهم بالعصبية والحمية الجاهلية ولو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لانه مما

بتوفر الدواعي الى نقله والجمع العظيم بجميع ذلك قطعي فلا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها
لمانع او عارضوا ولم ينقل الينا لعدم المبالاة بها لقلة الالتفات ولم يطعنوا فيه من جهة القرآن مع كمال حذاقتهم وفرط عداوتهم
للاسلام بل نسبوه لكمال حسنه وبلاغته الى السحر كما هو دأب المتعجب فالمطاعن القادحة في اعجازه مدفوعة اما
اجمالا او تفصيلا في كتاب المقاصد فان اردت معرفة التفاصيل فارجع وتحديهم انما كان من فصاحته وحسن
نظمه وبلاغته لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها فبطل القول بان اعجازه بالصرفة كما هو مذهب
البعض كالنظام وكثير من المعتزلة والشيعة بمعنى ان الله صرف همم المتحدين وسلب علومهم التي لا بد منها في الاتيان
بمثل القرآن على ان نقصان البلاغة ادخل في الاعجاز بالصرفة فلو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك
الاعتناء ببلاغته وعلو طبقتها لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ
في خرق العادة ولانه عطف على قوله انه اخبر عن المغيبات الماضية والمستقبلة فالماضية كقصص موسى وعيسى
ويوسف وابراهيم ونوح ولوط عليهم السلام وغيرهم على تفصيلها من غير سماع من احد واما المستقبلة فمنها ما هو
في القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها وقوله تع الم غلبت الروم الى قوله لا يخلف الله وعده
وقوله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله وقوله لا يأتون بمثله الى غير
ذلك ومنها ما ليس فيه كقوله عليه الصلوة والسلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر
وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله تعالى الى غير ذلك ولانه ظهر منه عليه الصلوة والسلام امور خارقة
عن العادة هي تنقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة عنهما فالاول كولادته مختونا مسرورا مقطوع السرة

مسهرا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوئته مع خاتم النبوة بين كتفيه وطوله فانه

عند الطويل ووساطته عند الوسيط وكونه مبصرا من خلفه كما كان مبصرا من قدامه والثاني ككونه غاية في

صفة الكمال من الصدق والامانة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة

والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وبلوغ النهاية في العلوم

والمعارف الالهية الى غير ذلك وكونه مستجاب الدعوة كما دعا لابن عباس رضي الله عنهما باللهم فقهه في

الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب باللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه اسد و نكث الناس

كخرور الاوثان ليلة ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة والحلال السحاب عليه وانشقاق القمر

انقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء بين اصابعه الى ان رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من

طعام يسير وحنين الجذع في مدينة مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر وشكاية الناقة عن صاحبها

وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها مسمومة وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومن الشواهد

نصوص الكتب للانبياء والمتقدمين عليهم السلام المنقولة الى العرب من التوراة والانجيل والزبور كما فصل فيما عقد

لذلك ومن كلام الاقناع عار لاهل الانصاف ما اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والكمالات

العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب فان العقل السليم يجزم بان ذلك لا يجتمع الا

لنبي وما اشتمل عليه شريعته في كل باب مما يعلم المنصف الناظر فيه انه ليس الا وضعا الهيا وحيا سماويا و

المبعوث به لبس الا نبيا ومنها ظهورها اي شريعته على سائر الاديان وانتشارها في الافاق والاقطار

عطف على ما اجتمع ... صلى الله عليه وسلم باحكام

ايمن الاقناع عيار لاهل الانصاف وخبر

مع قلة الاعوان وكثرة الاعداء عددا وشدتهم شوكة وفرطهم حمية وعصبية وبذلهم غاية الوسع في

اطفاء انوار شريعته فهل يكون ذلك الا بعون الهي وتأييد سماوي وغاية تشبث المنكرين لنبوة

محمد صلى الله عليه وسلم الطعن في النسخ مطلقا بانه لو لم يكن الحكم الناسخ لمصلحة فعبث او لمصلحة لم يعلمها عند

شرعه الحكم المنسوخ فجهل او لمصلحة علمها واهملها اولا ثم راى رعايتها فبداء وبان الحكم اما موقت فانتهائه

لا يكون نسخا واما مؤبد فنسخه تناقض واما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد فاما ان يعلم الله استمراره

الى الابد فلا يرتفع للزوم الجهل او الى غاية فانتهائه لا يكون نسخا والجواب عن الاول انه لمصلحة تجددت فان

المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال وعن الثاني بانه مرسل لكنه موقت في علمه تعالى والرفع والنسخ في

النظم وقد بين ذلك في موضع الذي عد منه نحو ما اشرنا اليه وخصوصا الذين من موسى على نبينا وعليه

الصلوة والسلام تمسكا بما تواتر منه عليه السلام بزعمهم من تمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة

ما دامت السموات والارض والجواب ان هذا افتراء عليه عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة او على تقدير

وقوعه منه عبارة عن طول الزمان فانه كثيرا ما يعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان ثم النص والاجماع

يدل على انه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الناس كافة قال الله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قال

الله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الاية وزعم بعضهم اليهود والنصارى انه مبعوث الى العرب خاصة محتجا

ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب ورد بان احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلاف

دينهم بالتحريف وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله وانه لا يبعث نبي بعده ولكن رسول الله وخاتم

النبيين واذا ثبت انه خاتم الانبياء ثبت انه لا تنسخ شريعته بل شريعته ناسخة لجميع الاديان و

اجمع المسلمون على انه افضل الانبياء كيف وامته خير الامم قال الله تعالى كنتم خير امة وتفضيل الامة من حيث

من حيث انه امة تفضل للرسول الذي هم امته واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر
وقيل ابراهيم عليه السلام لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى عليه السلام لكونه كليم الله وقيل عيسى عليه السلام
لكونه روح الله وقيل نوح عليه السلام لطول عبادته ومجاهدته ودل الكتاب على معراجه صلى الله عليه وسلم الى
الاقصى واجماع القرن الثاني على انه في اليقظة وبالجسد ولو كان عروج النبي صلى الله عليه وسلم في المنام او با
لروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه في صدق النبي صلى الله عليه وسلم ودل
الخبر المستفيض على انه الى السماء والمنكر مبتدع والخبر الواحد الى الجنة او العرش او طرف العالم على
اختلاف الروايات فصل من شرائط النبوة الذكورة وكمال العقل والفطنة وقوة الرأي و
لو في الصبي كعيسى عليه السلام والسلامة عن كل ما ينفر عنه الطبائع السليمة كالعيوب المنفرة من البرص
والجذام ونحو ذلك او ما يخل بالمروة كالاكل على الطريق او ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول
الامة ثم المختار ان الانبياء معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ فان المعجزة تقتضي
الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ فلو جاز التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى
ابطال دلالة المعجزة وعن الكفر قبل البعثة وبعدها وجوز الشيعة لهم اظهار الكفر تقية واحترازا عن
القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة وعن تعمد الكبائر بعد البعثة
سمعا عندنا لان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه وعقلا عند المعتزلة
بناء على اصلهم في مسئلة التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الصلاح وعن الصغائر المنفرة كسرقة لقمة وعن

(حاشية: لا تخل بهذين الاشتراطين كذب)

(حاشية: وهو يحيل ان يقول عادة لان لو لم يكن ... لجاز ان يكون العادة ... المعجزة عندنا عادة فيجب التقول عقلا ... لان العقل ... النبي ...)

(حاشية: ويجيز لان ... عقلا وقد مر ان ... الا انه يستحيل ... عادة ... نحوى)

(حاشية: اى سهوا وعمدا لا يدل عليه عادة عن ... التمرة في غير المنفرة نحوى)

أي المعصية الأمور المذكورة واجب ابن الهمام

نعم غير المنفرة وعن سهو الكبيرة ايضاً وذلك لئلا يلزم ما هو منتف قطعاً كحرمة اتباعهم فانها منتفية

قطعاً لان اتباعهم واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ولولا عصمتهم عما ذكر

لزم ثبوتها وكذا رد شهاداتهم فانه ايضاً منتف للقطع بان من ترد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا

يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين ولولا عصمتهم عما ذكر لزم ان ترد شهادتهم وكذا

وجوب زجرهم ومنعهم عن ارتكابه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه

ايذاءهم المحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية واستحقاقهم العذاب والذم لدخولهم

تحت قوله تعالى ومن يعص الله الآية وعدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ولكون ذلك

مستلزماً لزوم كونهم حزب الشيطان وغير ذلك واحتج المخالف بما نقل من ذنبهم وتوبتهم واستغفارهم والجواب عنه

اما اجمالاً فما صح منه وهو ما نقل متواتراً او نص في كتاب الله محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه

قبل البعثة واما تفصيلاً فمذكور في التفاسير والكتب المصنفة في ذا الباب والاولى ان لا يحصر عددهم عليهم السلام

وانه ورد في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفاً وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة عشر لأن

لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقاديات واخذاً من ظاهر قوله تعالى منهم

من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص والجمهور من المسلمين على عصمة الملائكة عليهم السلام لقوله تعالى

وهم لا يستكبرون يخافون ربهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول

وهم بامره يعملون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء ان مثل هذه العمومات تفيد الظن

الظن وانه لم يفد اليقين وما يقال من انه لا عبرة بالظن في باب الاعتقاد فان اريد انه لا
يحصل منه الاعتقاد الجازم والحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل منه الظن فظاهر البطلان
واحتج المخالف بقصة ابليس مع كونه من الملائكة عليهم السلام بدليل تناول امر الملائكة بالسجود
في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة الآية اياه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك
وبدليل صحة استثنائه في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وبغيبتهم في حق آدم عليه الصلاة والسلام
واستبعادهم جعله خليفة بقولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ورد الاول بان ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه وعده من
الملائكة تغليب لا يقال كان بعضهم صار او بعضهم كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شانهم الاستكبار
لانه خلاف الظاهر والثاني بان الاغتياب انما يكون لغرض اظهار نقص الغير وذلك انما يتصور لمن لا
يعلم والله سبحانه وتعالى عالم بجميع الاشياء فلا غيبة هناك بل قصدهم عليهم السلام التعجب والاستفسار
عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق مع وجود الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى
او مشاهدة من اللوح المحفوظ واما تعذيب هاروت وماروت ملكين ببابل فمعاتبة كما يعاتب الانبياء
على السهو والزلة ولم يكن منهما عمل بالسحر ولا الاعتقاد بتاثيره بل انما كان تعلم منهما مع تنبيه على
ان العمل به كفر وذلك ابتلاء من الله للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه

لتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن ثم جمهور اصحابنا والشيعة على ان الانبياء عليهم السلام
افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة وابي عبد الله الحليمي والقاضي ابي بكر منا فعندهم الملائكة افضل
وعليه الفلاسفة وبالغ بعضهم من اصحابنا حتى فضلوا خواص البشر من الانبياء على خواص الملائكة
وعوامهم من المؤمنين على عوامهم اما عقلا فلان للبشر عوائق عن العبادات العلمية والعملية من
من الشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة لاوقاته وليس في ذلك للملائكة شيء ولا شك
ان كسب الكمال والمواظبة على الطاعات مع الشواغل والعوائق ادخل في استحقاق الثواب لكونه
اشق ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة واما سمعا فلقوله تعالى ان
الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير
الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين ومن جملتهم الملائكة
اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولانه امرهم بالسجود لآدم قال الله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق للفهم لان السجود اعظم انواع الخدمة
واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقل فلا يفعله الحكيم واذا كان آدم افضل منهم كان
غيره من الانبياء كذلك وفي استكبار ابليس والتعليل بانه خير من آدم يدل على ان امرهم بالسجود

بالسجود انما كان تعظيما وتكرمة لادم ولانه تعالى امر آدم بتعليمهم الاسماء فعلمهم والمعلم
افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الامر ليس الا قصدا الى اظهار ما خفي من فضل الادم
ورفع ما يتوهمونه فيه من النقصان ولذا قال تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض و
احتج المخالف بانهم كما هو مقتضى اصول الفلاسفة متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من
غير شوائب النقص والجهل والخروج من القوة الى الفعل على التدريج قوية على الافعال العجيبة كاحداث
السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة على انواع الخير منزهة عن ظلمة المادة
وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدء الشرور والقبائح علومهم واعمالهم ادوم لطول زمانهم
واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب وعلم لانهم يشاهدون اللوح المحفوظ
المنقش بالكائنات وذي الاسرار ولا كذلك البشر وبقوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله
ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه
انما قال ذلك حين استعجل قريش العذاب الذي اوعدوا به كقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يمسهم
العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست بملك حتى يكون لي القدرة والقوة على انزال العذاب
باذن الله تعالى كما يحكى ان جبرئيل قلب باحد جناحيه بلاد قوم لوط فاين حديث الافضلية

فدلت الآية على ان الملك اقدر لا افضل فتدبر

التي هي اكثر ثواب وبقوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل عليه الصلوة والسلام والمعلم
افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ دون التعليم وقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان
يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عليه السلام عن عبوديته ولا من هو ارفع منه كقولك
لا يستنكف عن هذا الامر الوزير ولا السلطان والجواب ان الكلام سيق لرد النصارى وادعائهم
في المسيح مع النبوة الالوهية والترفع عن العبادة لكونه روح الله ولدا بلا اب والمعنى لا يترفع
عيسى عن عبوديته ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام قلنا الوجه الاول
على تقدير تسليم مقدماته لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا على انه معارض بما مر
من الوجه العقلي لافضلية الانبياء وتاويل البواقي من الوجوه السمعية في التفسير كما نقلناه واما
اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء والرسل فيجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود او في قوة الايمان
بهم لكونهم اخفى لا للشرف ومن خوارق العادة كرامات الاولياء والولي هو العارف بالله المواظب
على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات وكرامته ظهور امر من قبله خارق
للعادة غير مقرون بدعوى النبوة وتفارق المعجزة بالخلو عن دعوى النبوة فلا توجب التباس النبي
بغيره ولا انسداد باب اثبات النبوة اذ لا تنفي دلالة المعجزة على النبوة ومشاركتهم للانبياء

للانبياء في ظهور الخارق لاجل تعظيم قدرهم ووقعهم في النفوس بل لزيادة جلالة قدر
الانبياء وزيادة الرغبة في اتباعهم حيث نالت اممهم واتباعهم تلك المرتبة ببركة الاقتداء
بهم والاستقامة على طريقهم وتفارق الكرامة السحر ايضا بانها لا يجري فيها التعليم والتعلم ولا يتيح
بها المعارضة ولا تجامع النفس الشريرة بخلاف السحر في ذلك كله ولا يكون السحر الا بمباشرة اعمال مخصوصة
بخلاف الكرامة وكلاهما واقع اما الكرامة فلقصة مريم قال تعالى كلما دخل عليها زكريا وجد عندها
رزقا قال اني لك هذا قالت هو من عند الله وقصة آصف في اتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف
وغيرهما مما روي عن كثير من الصلحاء واما السحر فلقوله تعالى ويعلمون الناس السحر وقوله فيتعلمون منهما
ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ولما ثبت انه سحر النبي
صلى الله عليه وسلم وعائشة رضي الله عنها وابن عمر رضي الله عنهما ولا دلالة لقوله تعالى في قصة موسى عليه
السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى على انه لا حقيقة له وانما هو تخييل وتمويه وذلك لجواز ان
يكون سحرهم هو ايقاع هذا التخييل وقد تحقق ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على
انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين فهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا
لحقته الآفة فثبوتها قد جرت التجربة المشاهدة التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم

العين حق وذهب كثير من المفسرين الى انه فيها نزلت آية وان يكاد الذين وللقائلين بالسحر والعين

في جواز الاستعانة بالرقى وجواز تعليق التمائم خلاف في كل من الطرفين كما قال في شرح المقاصد

اخبار وآثار ولا ريب هو الجواز والمسئلة بالفقهيات اشبه والولى لا يبلغ درجة النبي لان

النبوة لا تكون بدون الولاية فهو ولي مع امر زائد ولا يسقط عنه التكاليف وما نقل عن اهل

الاباحة ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط الامر والنهي ولم

يضره ذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة فاسد باجماع المسلمين ولا يكون الولاية افضل

من النبوة وليس من الادب اطلاق القول به لان علاقة غاية الكمال لنيل مرتبة النبوة واما ولاية

النبي فهي افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه وفي

النبي في غاية الكمال وفي النبوة معنى الانباء والتبليغ كما هو شأن امناء رسل الملك الى الرعايا

لتبليغ الاحكام وقيل ان النبوة افضل لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح

الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك والدعاء **فصل** في المعاد العود الى

الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن

الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة

ق وفي النبوة كان الاول من معنى الانباء ليكون عطفا على قوله المضى فيها من معنى القرب اه ق الرجوع

اي رجوع البدن واما الروح فلم يطرء عليه العدم لبقائه وفاقا قوله الى الحيوة اي في كل من الشقين ولذا في المعطوف

ق الى الابدان الاول ... رحمه الله بعد الفنا والمسبوق بالموت وبعد خروج النفس الناطقة

عن البدن

بعد المفارقة وأما المعاد الروحاني الذي يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما

كانت عليه من التجرد ولما كان المعاد الجسماني على بعض الاقوال متوقفا على اعادة المعدوم حاول

بيان جوازها فقال الحق جواز اعادة المعدوم لان المعاد مثل المبدء بل عينه لان الكلام في اعادة

المعدوم بعينه والامكان الذاتي لا يزول بحسب الاوقات اذ لا اثر للاوقات فيما هو بالذات على ان

المعدوم الممكن قابل للوجود والوجود الاول ربما افاد المادة القابلة الباقية زيادة استعداد

لقبول الوجود في ذلك الوقت اي وقت الاعادة لاكتسابها ملكة الاتصاف به او لافاضة قابليتها

لذا نيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ولاشبه ان يكون هذا هو المراد بقوله تع وهو اهون عليه

لكنه قال في شرح المقاصد الاقرب ان يحمل الى جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من

المواد الى ما كان عليه من الصور والتأليفات على ما يشير اليه قوله تع قل يحييها الذي انشأها اول

مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به ق

ق بعد المفارقة الظاهر ان يقول الخ او رجوع الارواح الى التعلق بابدان اخر بعد مفارقتها عن الابدان الاول كما هو مذهب

الغزالي وغيره قوله الى ما كانت قد يقال ان هذا لا يلائم مذهب الحكماء القائلين بحدوث النفس بعد البدن اذ لم يكن له التجرد

قبل التعلق بالبدن ولا التناسخية اذ لا تجرد للنفس على رأيهم اصلا لا قبل التعلق ببدن مخصوص ولا بعده ق على بعض

الاقوال كانه احتراز عن قول من قال بتجرد النفس كالغزالي كما يأتي تأمل قوله اعادة المعدوم سواء بقيت مادته او لا

ق قابل للوجود اي متصف به سابقا ق الباقية كان فانية حتى يتأتى قول الشارح لكنه قال الخ فرحم رحمه الله

واحتج المخالف بان المعدوم لا اشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت فلا حكم عليه بصحة العود لاقتضائه
ثبوت المحكوم عليه والاعادة لا بد الحكم بصحة العود وما ذكرتم من انه ممكن الوجود في الزمان الثاني
كالاول انما هو نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامتناع الحكم عليه بانه لو اعيد المعدوم
بعينه اي بجميع مشخصاته لا يبقى فرق بين المبدء والمعاد لوجوب اعادة الوقت ايضا لانه من جملة المشخصات
وانه محال ضرورة وبانه على ذلك التقدير يتخلل العدم بين الشيء ونفسه اللازم باطل بالضرورة و
الجواب عن الاول ان الاشارة العقلية كافية في صحة الحكم والا لامتنع الوجود اولا كما لو امتنع
لذاته وعن الثاني انا لا نم ان الوقت من المشخصات فانا نقطع بكون هذا الكتاب هو بعينه كان
في الامس والتغاير الاعتباري لا ينافي الوحدة الشخصية على ان الفرق حاصل بان المبدء واقع اولا
اي من غير سبق حدوث لا في الزمان الاول والمعاد واقع ثانيا اي مع سبق بالحدوث الاول لا في زمان
الثاني فيكون بينهما تقدم وتاخر وان كانا في زمان واحد وبهذا الاعتبار من الفرق بالتقدم و
التاخر بالذات او بالزمان يجوز تخلل العدم بين الشيء ونفسه كما لا يخفى ثم ان المحققين من الفلاسفة
والمليين على حقية المعاد ومختلفون في كيفيته وذهب جمهور المليين الى انه جسماني فقط لان
الروح عندهم جسم كما مر والفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه

لامتناع اعادة المعدوم عندهم

واعراضه ولا معاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل للفناء اليه فيعود الى عالم المجردات بقطع

التعلقات وكثير من العلماء الى انه روحاني وجسماني جميعا ذهبوا الى ان النفس جوهر مجرد يعود

الى البدن والمعتمد انه قد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة المعاد الجسماني وانه امر ممكن في نفسه

وجب التصديق به والمعتزلة يدعونه بالعقل بناء على ان ثواب المطيعين وعقاب العاصين وا عوض

المستحقين لا يتاتى الا باعادتهم فتجب لان ما لا يتاتى الواجب الا به واجب وفيه مع بنائهم على

اصلهم الفاسد انه يتاتى بالمعاد الروحاني فلم لا يكفي فالاولى هو التمسك بدليل السمع وبالجملة

اي نفيه او مع الروحاني

المعاد الجسماني من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين فاذن حمل الايات والاحاديث الواردة

في باب المعاد على التمثيل والتصوير للمعاد الروحاني هو خروج اعني بالمعاد الروحاني هو فوز النفس

تميز الابرار عن الفجار

لسعادة

بعد العود الى عالم المجردات لقطع التعلقات في السعادة لوجدان ذاتها متصفة بالفضائل و ا

لشعورها بنقصانها الحاد ومبل على الحق لعدم تعذر الظ ومن يقول بتجرد النفس وبقائها وعودها

هو قول وكثير من العلماء

الى البدن كما مر من ان من العلماء من يقول بالمعادين فلا يرفع اصلا من الدين بل ربما يؤيده و

يبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين فالحشر على رايه ظ كظهور عدم

ق بتجرد النفس قد يقال لا حاجة الى القول بتجرد النفس فان الحشر على راي من قال بجسميتها وبانه عبارة عن اجتماع

الاجزاء الاصلية بعد التفرق ظ ايضا بعين ما ذكره في المتن ق شبه المنكرين لا عن الشبه الثلثة المارة ولا عن

الشبه الاتية من كون الانسان انسانا والكافر كافر هو مناق على رايه وكذا على القول بجسميتها وبتعلقها ببدن آخر

في الاخرة وان لم يقل به احد

على اعادة البدن الاول وانما يتوقف على عود النفس الى البدن مطلقا وليس هذا تناسخا لكونه
عودا في الآخرة الى الابدان والتناسخ هو عود النفس في هذه الدنيا نعم قال المصنف ربما يميل كلام
هذا القائل الى ان هذا بان يخلق الله تعالى بدنا من اجزاء اصلية متفرقة للبدن الاول فيعيد اليه النفس
المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا ضير في ذلك الجسم وان لم يكن هو البدن الاول بعينه وتشخصه
على ما اشعر به قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها قيل فيكون المثاب والمعاقب
باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك
وانما هو للنفس ولو بوسطة الآلات وهو باق وان تبدلت الآلات واحتج المنكرون للمعاد
الجسماني بامتناع اعادة المعدوم والمعاد الجسماني يتوقف عليها للقطع بفناء التأليف والمزاج

قوله وليس هذا اي الحشر تناسخا قوله لكونه اي لكون عود النفس قوله الى الابدان الاخر قوله نعم اي لكن قوله وتشخصه يعني
ان الحشر لا يتوقف على عود البدن الاول بتشخصه فليكن مماثلا للاول ثم هذا مبني على تسليم ان التأليف والهيأة
والمزاج والصور المنضمة الى الاجزاء الاصلية من المشخصات شيخ زاده حتى اذا لم يكن عائدا بتشخصه يكون تناسخا ثم
قوله المنكرون وهم الفلاسفة والتناسخية قوله للمعاد الجسماني اي فقط ادعوا الروحاني بقرينة جواب المصنف ثم المراد با
المعاد الجسماني فقط عود الجسم بعينه وتشخصه هذا وانه لا يلزم من نفي المعاد الجسماني بهذا المعنى نفيه مطلقا والقول بالمعاد
الروحاني فقط تدبر شيخ زاده وجهه انه اذا لم يعد بتشخصه فهو ليس اعادة بل ايجاد مثله [illegible] قوله بامتناع اعادة الخ
دليل للكبرى وقول الشارح والمعاد الجسماني يتوقف الخ صغرى تقرير القياس المعاد الجسماني يتوقف على اعادة المعدوم وما
يتوقف على اعادة المعدوم ممتنع لامتناع اعادة المعدوم قوله والمعاد الجسماني اي فقط بعينه وتشخصه ادعوا الروحاني

شيخ زاده رحمه الله

والهيئات

والمزاج وكثير من الاعتراض والجواب منع امتناع الاعادة مع انك قد عرفت من ان حصول

تجرد النفس الخ انه لا تتوقف عليها اى على اعادة المعدوم وبانه لو اكل انسان انسانا بحيث صار

بعضه جزء منه فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل او الماكول او فى بدنهما لا سبيل الى

الثالث لظهور استحالته ولا الى الاولين لانه ان عيدت فى بدن الآكل فلا يكون الماكول بعينه

معادا او فى بدن الماكول فلا يكون الآكل بعينه معادا مع انه لا اولوية لجعلها جزء احدهما

دون الآخر على انه يلزم فى اكل الكافر المؤمن اما تنعيم الاجزاء العاصية ان عيدت الاجزاء التى

صارت عاصية فى بدن الآكل فى بدن الماكول او تعذيب الاجزاء المطيعة ان عيدت فى بدن

الآكل ورد بان المعاد فى الحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية

فالمعاد من كل من الآكل والماكول هو الاجزاء الاصلية الحاصلة من ابتداء الخلق من غير لزوم فساد

والتعذيب والتنعيم انما [illegible] والاطاعة والعصيان فى [illegible] ويدفع بان الاجزاء [illegible] البدن ونحو [illegible] النفع فالاظهر انه [illegible] تعلق الروح بالبدن [illegible] اعادة [illegible] والنفس [illegible] نمو كوك

ق وكثير من الاعتراض وكل منها من المشخصات ق منع امتناع منع للكبرى بمنع دليلها ق مع انك منع للصغرى

ق لا تتوقف عليها اما لان العود الى بدن غير البدن الاول لجميع اجزائه او غيره مما عدا الاجزاء الاصلية والتابعة

والهيئات والمزاج لا نم انها من المشخصات ولئن سلمنا لا نم من عدم عودها امتناع المعاد الجسمانى مط فافهم

ق ورد ولا يخفى ان هذا ليس جوابا للعلاوة لان الاجزاء الاصلية للماكول على هذا الجواب لا تعاد فيه لا فى الآكل

لانها فضلة بالنسبة اليه فيلزم تنعيم الاجزاء العاصية فانما الجواب انا لا نم وقوع تلك الاجزاء جزء للآكل وعلى

تقدير التسليم فلا نسلم استلزام التنعيم المذكور لان العبرة فى التعذيب والتنعيم بالروح كوك حواشى

ق من غير لزوم فساد من الفساد من الاولين اعنى عدم كون الآكل او الماكول معادا بعينه وعدم اولوية جعل الا

جزاء جزء احدهما دون الآخر والا فالفساد الثالث باق لان الاجزاء التى كانت اصلا فى الماكول لما اكتسبت العصيان

فى الآكل لزم من اعادتها فى الماكول تنعيم الاجزاء العاصية نمو كوك

فان قيل يجوز ان تصير تلك الاجزاء التي كانت فضلة في الآكل اصلا في المأكول نطفة واجزاء
اصلية لبدن آخر فيعود المحذور قلنا الفساد في وقوع ذلك لا في امكانه ولعل الله يحفظها
من ان تصير جزءا اصليا لبدن آخر بل جزءا مط فضلا عن ان يكون اصليا واما ما ذكروا من ان الغرض
لازم لفعله تعالى ولا غرض في الاعادة لانه اما ان يكون عائدا اليه او الى العبد والاول نقص
يجب تنزيهه تعالى عنه والثاني اما ايلام او التذاذ والايلام لا يليق بالحكيم واللذة الجسمانية دفع
للالم ولا الم في العدم فنحن نمنع لزومه وعلى تقدير لزومه نمنع انحصار في اللذة والالم لا
يجوز ان يكون الغرض ايصال الجزاء الى المستحق ثم ما ذكر من ان المعاد هو الاجزاء الاصلية فانما
هو على سبيل الجواز لا لدلالة النصوص الواردة في باب الحشر اذ منها ما هي لاثبات نفس الاعادة
بدون تعيين المعاد اهو الاجزاء باسرها ام الاصلية فقط وهو قوله تعالى يبدء الخلق ثم يعيده و
قوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ومنها ما هي لازالة استبعاد المنكرين
احياء الرمم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال القدرة كقوله تعالى من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة الاية وقوله تعالى أئذا متنا وكنا ترابا الاية وهذه
وان كانت بظاهرها مشعرة بان مورد النفي والاثبات هو اعادة الاجزاء باسرها لا الاصلية

غاية الامر انه يستلزم الايلام او الالتذاذ

لا الاصلية وحدها لكن المقصود منها اثبات الاعادة وازالة استبعاد المنكرين احياء الرمم تعيين

المعاد فلا ينافي ما ذكر واختلفوا اي القائلون بحقيقة حشر الاجسام في ان الحشر ايجاد للاجزاء التي

يجب اعادتها بعد الفناء كما يشعر به قوله تعالى هو الاول والآخر اي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما

سواه وليس بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدء كل موجود و

والى معرفان معنى المبدء الاول والغاية الآخر ومعنى الكلمتين مستفاد من الحصر تامل

غاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل لك اهذا اول من

ذاك ام جزهم فتقول هو الاول والاخر وتريد انه لا ذائر سواه او هو الاول والآخر بالنسبة الى

على هو الاول والآخر في البقية تقوى

كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم

موجود وعدم فنائها لا قبل القيمة ولا بعدها حيث

وليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه

كما زعم المستدل به

فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع

اي قوله تعالى ان امرؤ هلك

وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر

الى العلة او المراد بالهلاك الموت وقوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده وقوله كما بدأكم تعودون

والبدء من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابدائه لا يتصور بدون تخلل العدم وأجيب

بانا لا نم ان المراد بابتداء الخلق الايجاد والاخراج من العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به

قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين او جمع لها عطف على قوله ايجاد اي بعد التفرق واحياء

بل يكون الهلاك بمعنى الانعدام ام يكون الا مطلبة بالنظر الى الذات تقوى

التوقف تمييز ارد مال المحقق من الامام الرازي

بعد الموت كما اشعر به قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الاية انى يحيى هذه الله

بعد موتها الى قوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك

تخرجون الى غير ذلك من الآية المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام وان

لم تدل عليه وانما سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لان السؤال وقع

عن ذلك ثم هي معارضة بما سبق من الايات المشعرة بالاعدام ولذلك قال في شرح المقاصد

الحق التوقف ثم الجنة والنار مخلوقتان الآن لقصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها

بالاكل من الشجرة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه اجماع الامة قبل ظهور المخالفين قال

في شرح المقاصد وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين ثم لا قائل بخلق

الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها مع ظواهر مثل قوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين

آمنوا بالله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين و

الحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مثل ونفخ في الصور خلاف الظاهر لا يعدل اليه بدون

قرينة قيل يمتنع خلقها في افلاك هذا العالم لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات

فيها وهبوط آدم منها وفي عناصره لانها لا تسع جنة عرضها مثل عرض السماء والارض ولا

لامتناع التناسخ الاعود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر ويمتنع في عالم آخر

[illegible]

آخر لانه لا احتياج الى محدد الجهات بكون كريا كما مر فلا يلاقي هذا العالم الا بنقطة فيلزم
الخلاء بين العالمين وهو محال ولاستحالة لا محالة على عناصر لها احياز طبيعية يلزم ان يكون
لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم كونه طبيعيا
لدوام حركته عنه الى حيزه في هذا العالم لكونه خارجا عنه وذلك محال ولو سلم عدم لزوم ذلك
فلا اقل من انه يلزم الميل الى ما عنه وهو ايضا محال ورد بمنع امتناع الخرق والالتيام واستحالة
الخلاء الى غير ذلك من المقدمات الفلسفية على انه لا يمتنع كون العالمين في محيط بهما بمنزلة الدرتين
في ثخن فلك ولا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون العناصر مختلفة الطبائع او تحيزها في احد العالمين
غير طبيعي وليس الينا سبع عود الارواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم فان قيل اذا
كانتا مخلوقتين فيلزم هلاكهما لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه مع انه خلاف المجمع عليه قلنا
يحمل الهلاك على غير الفناء فالفناء لحظة لا ينافي الدوام عرفا ثم انه قال في شرح المقاصد لم يرد
نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت
العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وان النار تحت الارضين والحق
التوقف وتفويض العلم الى العليم الخبير لما انه لم يرد نص صريح في ذلك وان كان محتملا فصل

اتفق المسلمون على ان سؤال القبر وعذابه وثوابه يعني سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار و
بعض العصاة فيه وثواب المؤمن فيه حق بالآيات والاحاديث المتواترة المعنى اما الاية فكقوله
تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اى قبل القيمة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا و
الفاء للتعقيب بلا تراخ وكقوله تعالى لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله واما الحديث فكقوله صلى الله عليه وسلم القبر اما روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكالحديث المعروف اذا وضع الميت في قبره الحديث والمنكرون
قالوا اللذة والالم والمسئلة والتكلم لا تتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية
وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر تلذذ وتألم وربما
يدفن في صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوس بل ربما يأكله السباع او يحرق بالنار فيصير رمادا
تذروه الرياح فكيف يعقل والجواب اجمالا ان جميع ذلك استبعاد لا ينفي الامكان واذا قد اخبر به
الصادق به وجب التصديق به وتفصيلا انه ليس يبعد ان يوسع القادر المختار اللحد والصندوق
بحيث يمكن الجلوس فيه ولا نم اشتراط الحيوة بالبنية على انه يجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية
لمن حرق قدر ما يصلح بنية ويقوم به الحيوة ولكن يبعد ان لا يشاهد الناظر ما يجري على الميت

على الميت بل يخفيه الله عنه لحكمة لا اطلاع لنا عليها والقول بان تجويز امثال ذلك يفضي الى

السفسطة انما يتم فيما لم يقم عليه دليل ولم يخبر به الصادق وقوله تعالى مبتدء خبره لا ينفي نفي ان

المنكرين تمسكوا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اذ لو كان في القبر حيوة ولا محالة

يعقبها موت لانه لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا واحدة فان

قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لا موت في الجنة قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى

او متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة التعليق بالمحال اي لو

امكنت فيها موتة لكانت الاولى التي مضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر

بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فتكون الآية حجة على المتمسك لا له اجيب بان المراد

بالاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة ويقصد نفيها وبقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم

ثم يحييكم وقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت

الأحياآت ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر لا ينفي شيء من ذلك عذاب القبر لان اثبات

الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثاني والثالث على ان للتعليق باحد الحالين كاف في المبالغة

والجواز ان لا يحس ما يعقبه اي عذاب القبر موتا او انه راجع في الموتة الاولى تبعا والجواز ان

اي مسئلة التعذيب

اي وصف بكونه الاولى مضت فيما ينتم اي بانه هل لم ينتم الا مانعا يكون ما

اي لا ينتم نفي في قوله تعالى

ثم يحييكم بمعنى يقصد التعليقين

اي اماتتين واحياءين

يسكت عن بعض الاحياآت وهو ما في القبر لخفاء امره وضعف اثره فلا يصلح دليلا على ثبوت
الالوهية ووجوب الايمان او ما في الحشر لكونه معاينا لا نزاع فيه فلا حاجة الى ذكره وبالجملة
الذي ثبت من الدين ان للميت نوع حيوة قدر ما يتالم ويتلذذ به وشهد بذلك الاخبار و
هل ذلك باعادة الروح اليه ام لا وبحالته التي يسمى زوالها موتا فيه تردد وما يتوهم من امتناع
الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والارادة والافعال
الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلا
لا تعرف حيوته لكن اصابته سكتة قال في شرح المقاصد ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد
في الحديث ثم جميع احوال القيمة من المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب و
احوالها هول الوقوف وهول المسئلة وهول شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدي والا
رجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام والحكمة في المحاسبة
والاهوال مع ان المحاسب خبير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤس
الاشهاد وزيادة في لذات هؤلاء ومسراتهم وآلام اولئك واحزانهم والصراط وهو جسر
ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون والميزان والحوض وتفاصيل احوال النار والجنة و

الجنة والنار امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطق به الكتاب والسنة فوجب التصديق بها و
لا استبعاد فيها لان يسهل الله تعالى العبور على الصراط وان كان احد من السيف وادق من الشعر و
لا في ان يوزن صحائف الاعمال او يجعلها اي يجعل الله الاعمال اجساما نورانية ان كانت
حسنات او ظلمانية ان كانت سيئات كما يشاهد كثيرا في النوم اجسام مخصوصة ويعبرها
المعبر باحوال مخصوصة وبالعكس فلا حاجة الى تاويل الصراط بطريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى
سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم كما زعمه كثير
من المعتزلة زعما منهم انه بالمعنى المذكور لا يمكن المرور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على
المؤمنين والصلحاء يوم القيمة ولا الى تاويله بالادلة الواضحة ولا بالعبادات كالصوم والصلوة
ونحوها ولا الى تاويل الميزان بالعدل كما زعمه بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا
يمكن وزنها او بالادراك كما قيل فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل فصل الثواب فضل من الله والعقاب عدل
منه لان الكل ملكه فلا ظلم منه ولا وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة ونفي وجوبهما
على الله عندنا انه وعد واوعد وعيد فلا يخلف الله وعده كما هو شان الكريم فيثيب المطيع البتة

انما يلزم الكذب لو لم يكن معلقا في علمه تعالى وارادته بالمشية

الجائز الوعد على خلاف في الوعيد فقيل الخلف فيه فضل وكرم يجوز اسناده اليه تعالى وفيه انه
يلزم الكذب في اخباره تعالى مع اجماع على بطلانه فالحق ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا
عن عموم اللفظ فيستحقاقهما ترتبهما على الافعال والتروك وملازمة اضافتهما الى الطاعات والمعاصي
في مجاري العقول والعادات لا انه حق لازم يستحقه العبد ويقبح على الله تركه لانه لا واجب بمعنى اللازم
الذي يقبح على الله تركه لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية ولان الطاعات وان كثرت
لا تفي بشكر بعض النعم فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولانهما لو استحقا بالمعنى الممتنع عندنا لما سقطا
عمن عاش واصر طول عمره على الكفر ثم امن او واظب مدة حيوته على الايمان والطاعات ثم كفر
نعوذ بالله تحقيقا للاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما يفضي الى التواني
في الطاعات والى الاجتراء على المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى لا تميل النفس
اليها الا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات مستلذات لا تنزجر عنها
النفس الا مع القطع بآلام ومضار تترتب عليها وان ايجاب الله المشاق بلا عوض نفع يقابلها
ظلم وانه تعالى منزه عنه وذلك النفع هو الثواب وان ايجاب المشاق لتحصيل المنفعة لكن بلا مضرة
في تركها موجب لوجوب كل ما في فعله منفعة فلزم وجوب النوافل اذ لا مضرة في تركها مع ما في فعلها

في فعلها من المنفعة مردود ضعيف لقول المعتزلة بان كثرة الاخبار والاثار في الوعد والوعيد
يحصل بها الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك اي ترك الثواب والعقاب غير قادح في ذلك
وذلك لان مجرد الوعيد وان كان بدون الوجوب كاف في ذلك المقصود الذي هو الترغيب والترهيب
وفي عدم لزوم الكذب ايضا وان الغرض بعد تسليم لزومه لا ينحصر فيما ذكر من المنفعة بل يجوز ان يكون
شكرا في مقابلة النعم السابقة او حصول السرور للمطف بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق
في طاعة الله تعالى فصل لا خلاف بين المسلمين في خلود من دخل الجنة ولا في خلود اهل
الكافر في النار سوى الكافر حكما كاطفال المشركين فهم عند بعضهم لا يعذبون بالنار بل خدم اهل
الجنة لان تعذيب من لا جرم له ظلم وبقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم
تعملون واما عند الاكثرين فهم كالكفار عنادا واعتقادا لدخولهم في العمومات ولما روي ان
خديجة رضي الله عنها سئلت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالهم الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في
النار وقيل من علم الله فيه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة او الكفر والمعصية ففي النار و
اما من مات على الايمان وترك التوبة عن كبيرة ارتكبها فعندهم يقطع بانه يخلد في النار من غير
عفو ولا اخراج منها وعندنا لا يقطع بالتعذيب فضلا عن التخليد بل يعفى عنه عفوا اما ادخل من
النار بعد حين ايما شاء الله تعالى للنصوص القاطعة الشاهدة بانهم يخرجون من النار ثم

يدخلون الجنة قال الله تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقال من عمل صالحا من
ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال صلى الله عليه يخرج من النار قوم بعدما صاروا
فحما وقال من مات ولم يشرك بالله دخل الجنة وان زنى وان سرق الى غير ذلك وليس دخول الجنة
قبل دخول النار وفاقا فتعين العفو او الانقطاع ولان ثوابه المستحق بالايمان والطاعة وعدا
عندنا وعقلا عندهم لا يزول بارتكاب الكبيرة سمعا عندنا وعقلا على قاعدة الاعتزال فيكون
لزوم ايصال الثواب اليه بحاله ولا يتصور ذلك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب
ولان دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعد ما واظب على الطاعات طول حيوته لو لم يكن ظلما على قاعدتهم
فلا ظلم اصلا ولو لم يستحق بهذا ذما فلا لزم فان احتجوا بعمومات الوعيد بالخلود الشاملة للكافر
وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها قلنا يخص بالكفار او بمتعمد السيئات لقيد الاستحلال فمعنى من قتل مؤمنا
مستحلا قتله اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او يحمل الخلود على المكث الطويل
سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في
حق الفساق او نحو ذلك كما يجاب عن اية من قتل مؤمنا بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية
فيخص بمن قتل المؤمن لايمانه جمعا بين الادلة والمعتزلة قالوا لو خرج الفاسق من النار لخرج الكافر

لخرج الكافر منها للتناهي بها معصية قلنا لا نم تناهي الكفر قدرا ولو سلم فلا نم علية التناهي

بل انما لخرج الفاسق لفضل الله تعالى ورحمته ووعده ومغفرته ولا نم صحة القياس في مقابلة النص

ولا في الاعتقاديات لان القياس انما يفيد الظن ولا عبرة بالظن في الاعتقاديات ثم اعلم انه

لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا ذنب له ومن كفر نعوذ بالله

بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمل صالحا

واخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا مآله الى الجنة و

لو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد من غير حبوط والمشهور

من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في

ايمانه وطاعاته وما ثبت من استحقاقه كيف زال فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى

ان السيآت يذهبن الحسنات حتى ان الجمهور منهم على ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع

الطاعات مخالفة للنص قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والعقل بانه لا يحسن

من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول حياته بتناول جرعة

من الخمر على ان ابطال الحسنة بالسيئة ليس اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات

يذهبن السيئات والبعض الآخر منهم على ان ايا من الطاعات والمعاصي اربت اى زاد
على الاخرى اجرا او وزرا لا عددا فرب كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل
الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى احبطت الاخرى محضا بان يسقط الاقل ولا
يسقط من الاكثر شيء او احبطها موازنة بان يسقط الاقل ويسقط ما يقابله من الاكثر
مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب
ومائة جزء من الثواب يقابله ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب
واكتسب الفا من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من العقاب وتمسكوا فى ذلك بمثل قوله تعالى
حبطت اعمالهم لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله تعالى ولا تجهروا بالقول كجهر
بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم والجواب انه لا دليل على المتنازع فيه وهو بطلان حسنة كاملة
بسيئة سابقة او لاحقة وانما يفيد ان من عمل عملا استحق به الذم وكان يمكنه ان يعمله على
وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما وعورض
بمثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والزموا اى ردوا بما يقبلونه بانه لا كبيرة ترجح
وزرها على اجر معرفة الله فيجب عليهم ان يلتزموا بها اى يقولوا بل الكل رأسها جميع الكبائر ولولا

الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هذا بانهم بتغالب الاعمال وسقوط اقلها باكثرها فصل

اتفقت الامة على انه تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو

عن الكفر قطعا وان جاز عقلا لان الكل ملكه تعالى ومنع البعض الجواز العقلي ايضا لانه يخالف

الحكمة التفرقة بين من جهد غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر وعند

الاصحاب يجوز العفو عن الكبائر بدون التوبة ايضا لان العقاب حقه تعالى فله اسقاطه مع حسن لان

فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد ويدل على الوقوع مثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده

ويعفو عن السيئات ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان ربك لذو مغفرة للناس على

ظلمهم ويدل على نفيه في الشرك قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية وفي الاحاديث ايضا

دلالة على الوقوع والتخصيص اي تخصيص العفو في تلك النصوص بالصغائر او بما بعد التوبة او الحمل

بالرفع اي حمل العفو فيها على تاخير العقوبات المستحقة بمعنى يعفو يؤخر العقوبة مع كونه خلاف

الظاهر بلا دليل وتخصيص العام بلا مخصص وتقييد الاطلاق بلا قرينة وخلاف صريح الاحاديث

لا يصح في البعض كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية لان المغفرة بالتوبة تعم

الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة وكذا تعم كل عاص فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد

للبعضية وكذا مغفرة الصغائر لمن يجتنب الكبائر على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني
تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر ما سواه ولو كبيرة وقالت
المعتزلة يمتنع العفو عن الكبائر بدون التوبة تمسكا بالنصوص الواردة في وعيد الفساق
واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى في المتولي عن الزحف ومأواه جهنم وبئس المصير واما
بالدخول في عمومات الوعيد فان الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار نقص لا يجوز على الله تعالى
وعقلا بانه اجراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع
استناده اليه تعالى ورد الاول بانهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة
ايضا مع بطلان الخلف فيه اجماعا بخلاف الوعيد فانه ربما يعد كرما والحق ما اشير اليه سابقا
من ان تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ والثاني بان مجرد احتمال العفوية لا يكون
زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الرجحان بالآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات
الشائعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعها في الجملة وبالنسبة الى عالم لا يعلمه
الا الله مفضيا الى الاجتراء الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل واحد عليها
غالبا ليس باجراء واذا جاز العفو عن الكبائر بدون التوبة فمع الشفاعة اولى وقد قال تعالى

قال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى لذنوب المؤمنين والمؤمنات وتعم
الكبائر وقال النبي صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فمثل قوله تعالى لا يقبل منها
شفاعة وقوله تعالى لا تنفعها شفاعة الشافعين والضمير في منها ولا تنفعها للنفس العامة في قوله
تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وتسليم
عموم الازمان والاحوال مخصوص لما قلنا جمعا بين الادلة هذا ثم لا خفاء في ورود الشرع
بالشفاعة كما مر وحملها المعتزلة على طلب المنافع للمطيعين والتائبين برفع الدرجات وزيادة
الثواب ويلزمهم ان كان الشفاعة بمعنى طلب المنافع لا اسقاط المضار فقط ان يكون من يسأل الله تعالى
زيادة كرامة النبي شافعا له وهو باطل وفاقا واما الحمل على شفاعة الصغيرة او ما بعد التوبة فظاهر
البطلان لما مر من قوله صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر ولان الصغائر مكفرة عندهم
باجتناب الكبائر وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للشفاعة كثير معنى ثم الكبيرة هي
التي تشعر بقلة الاكتراث بالدين او التي حقت في كلام الشارع بالوعيد وقيل كل معصية فهي با
الاضافة الى ما دونها كبيرة وبالاضافة الى ما فوقها صغيرة وظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات لا بالنسبة

والاعتبار لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون
الكل وانى للبشر ذلك وقيل كما في رواية ابن عمر رضي الله عنهما هي الشرك بالله تعالى والقتل بغير
حق والقذف اي قذف المحصنة بالزنا والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق في
هكذا في ... (بين السطور)
اي عقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وقد يزاد كما في رواية ابي هريرة رضي الله عنه اكل
الربا وفي رواية علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر فصل في التوبة هي في اللغة الرجوع يقال تاب اذا
رجع وفي الشرع هي الندم عن المعصية لكونها معصية فان الندم عن المعصية لاضرارها ببدنه او
اخلالها بعرضه او ماله لا يكون توبة واما الندم لخوف النار فهل يكون توبة ففيه تردد مبني
على ان ذلك هل يكون ندما عنها لقبحها ولكونها معصية ام وكذا الندم عنها لقبحها مع غرض اخر
وقال في شرح المقاصد ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا
ثم معنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمني كونه لم يفعل وقيل لا بد مع ذلك العزم على الترك في
الاستقبال واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت او
غير ذلك وقد لا يقتدر عليه لعروض آفة فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالاختيار
واجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار لكون النادم عن المعصية لقبحها لا

لقبحها لا لخلو عن ذلك العزم فذكره في التعريف انما هو للبيان والتقرير وقالت المعتزلة انه يكفي في التوبة اعتقاد انه اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيه وهي واجبة وفاقا لكن عندنا سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله عقلا توبة نصوحا وقالوا عقلا لما فيها من دفع الضرر اي ضرر العقاب وكذا ثبوت القبول فانه واجب عندهم عقلا حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واما عندنا فلا اذ لا وجوب على الله وهل ثبت سمعا قال في شرح المقاصد لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يقبل التأويل وفي شرح المواقف قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده لا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويقبله وليس لاحد سواه والمصرح به في كلام المعتزلة وجوبها على الفور حتى يأثم التارك بتاخير ساعة مثلا حقيرا اذ يلزم بتاخير ساعة ذنب آخر يجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان تاخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا ثم سقوط العقوبة عندنا بمحض عفو الله تعالى

والكرم وعند اكثرهم بناء على قاعدة التحسين والتقبيح بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة
ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لزم السقوط بندم العاصي عند معاينة النار ورد عليهم
انه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون الاخرى
لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السواء ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب لانه قد
اتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضي منا وابي علي من المعتزلة زعما منهما انه لو
لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا بها فرحا بها وذلك ابطال للندم والجواب المنع اذ ربما يضرب
عنها صفحا من غير رجوع اليها واشتهاء لها وابتهاج بها وتصح التوبة عن بعض
الذنوب خاصة اذ ليس التوبة عن المعصية الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان لا يعاودها
وقد وجد ذلك ويكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علم تفاصيل الذنوب لحصول الندم
والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا ورد بانه مكلف بالتوبة كل
وقت مع امتناع احضار الذنوب الكثيرة في وقت واحد ثم انه قد يكفي في التوبة الندم
كما في ارتكاب الفرار عن الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يتوقف تحققها على واجب اخر كرد
المغصوب وبدله فانه لا يصح التوبة مع ادامة اليد على المغصوب وقد يلزم ذلك الواجب
الاخر معها ولا يتوقف تحققها عليها كالحد للشرب والقصاص في القتل عمدا وقضاء

وقضاء الصلوة وارشاد من ضله والاعتذار الى من اذاه كما في الغيبة ولا يلزم ذكر
ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه فحش ويجب الامر بالواجب والنهي عن الحرام قال في شرح المقاصد
قد جرت عادة المتكلمين بايراد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في علم الكلام مع انهما بالفروع
اشبه وكانهما يشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية ولهذا اوردهما في فصل التوبة و
يندب الامر بالمندوب والنهي عن المكروه لكن كل ذلك بشرط العلم من الفاعل بوجه المعروف من انه
مندوب او واجب معين او غيره مضيق او موسع عين او كفاية وبشرط العلم منه بوجه المنكر
وبالجملة يشترط العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي وبشرط تجويز
التاثير بان لا يعلم قطعا عدم التاثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني وبشرط انتفاء
المفسدة والمضرة التي هي اكثر من ذلك المنكر والضرر المحترز عنه يكفي فيه الظن ولا يختص
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالوالي بل يجوز للآحاد الرعية بالقول والفعل الا ما يفضي
الى نصب القتال فحينئذ يختص به حذرا عن الفتنة ولا بالمجتهد بل يجوز للعوام ايضا الا ما
يفتقر اليه بان لا يستوي في ادراكه الخاص والعام بل يختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه
امر ونهي بل الامر فيه حينئذ موكول الى اهل الاجتهاد ولا يبعد ان يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من

رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان متميزان

ليس لمن يترك احدهما ان يترك الآخر وهو فرض كفاية يسقط بقيام البعض عن الباقين

وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل

البعض نعم اذا نصب لذلك احد تعين عليه ولا دلالة لقوله تعالى عليكم انفسكم على نفي الوجوب فان

المعنى على ما صرح به المفسرون اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المنهيات ومن الامر بالمعروف

والنهي عن المنكر ولا اكراه في الدين منسوخ باية القتال فصل في حقيقة الايمان هو في

عرف اهل اللغة التصديق وبحسب الاصل افعال من الامن للصيرورة او التعدية فكان المصدق صار

امن او جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة وفي الشرع تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة

اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع

ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي التصديق بالجميع اجمالا وانما يحتاج الى التصديق

تفصيلا عند ملاحظة التفاصيل والاكثرون على انه لا بد في الايمان من الاقرار باللسان و

هو المحكي عن ابي حنيفة رضي الله عنه فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار في عمره

مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من النار بخلاف ما اذا جعل اسما

كما لا يكون عند الناس ...

عذاب ولا يكون مؤمنا عند الله وكافر عند الناس يترق

اسما للتصديق فقط فان الاقرار شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا وكثير من

السلف على انه التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ومع هذا

لا يخرج بترك العمل من الايمان بل يقطع بدخول الجنة وهو مذهب جميع ائمة الحديث وكثير

من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي رضي الله عنهما وعليه اشكال ظاهر ياتي مع جوابه من قريب

خلافا للمعتزلة فانه عندهم يخرج تارك العمل عن الايمان ولكن لا يدخل في الكفر وهو القول

بالمنزلة بين المنزلتين الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند بعضهم فعل الواجبات وترك المحظورات

وعند بعضهم فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة خلافا للخوارج فعندهم تارك العمل

خارج عن الايمان داخل في الكفر فان قيل كيف لا ينتفي الكل وهو الايمان بانتفاء الجزء اى

الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل الايمان اسما له قلنا المراد انه اى الايمان

يطلق على ما هو الاصل واساس دخول الجنة والنجاة من النار وهو التصديق وحده او مع

الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل والاول لا ينتفي

بانتفاء العمل بخلاف الثاني ثم ان لنا مقامات الاول ان الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان

الثاني انه التصديق دون المعرفة الثالث الاعمال ليست داخلة بحيث ينتفي هو بانتفائها

والدليل على انه فعل القلب اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان في قلوبكم وفي الحديث اللهم
ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان الحديث هذا ثم ان
من يقول ان الايمان مجرد اللفظ لا يعني انه هو التلفظ بهذه الحروف كيف كانت بل التلفظ بالكلام
الدال على التصديق القلبي باي الفاظ كانت وباي حروف كانت من غير ان يجعل التصديق القلبي جزء
منه والحاصل انهم للمقيد دون القيد ودون المجموع واحتج عليه بان النبي صلى الله عليه وسلم
ومن بعده كانوا يكتفون بكلمتي الشهادة وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا الاكتفاء بالكلمتين انما
كان في حكم الدنيا من عصمة الدم والمال كما قال صلى الله عليه وسلم فاذا قالوا ذلك عصموا الخ وانما النزاع
في حكم الاخرة واما المقام الثاني وهو ان الايمان هو التصديق دون المعرفة فهو ان حقيقة
الايمان في اللغة انما هي التصديق والاذعان والقبول المعبر عنه بالفارسية بكرويدن وباور
داشتن لشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ويقابله الانكار والتكذيب و
ينافيه التردد والجهالة لا مجرد العلم والمعرفة الحاصل بالبرهان صفة مجرد البعض الكفار من غير
تصديق واذعان وقبول عنادا واستكبارا قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون

يعرفون ابنائهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اوتوا الكتاب
ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا وبقابله جهل الجهالة والكفارة فلو كان الايمان مجرد العلم والمعرفة واليقين لحكم بايمان
بعض الكفارة وقد وقع في عبارة السلف مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد
والمراد هو العلم التصديقي المعبر عنه بگرويدن يدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين علي بن ابي
طالب رضي الله عنه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق ولم يطرء في الشرع
على لفظ الايمان والتصديق تغير من المعنى اللغوي الى معنى آخر ولهذا كانوا يتمثلون من غير
توقف الى بيان واستفسار ولم يكن من الخطاب ما يمكن للفهم فلو كان منقولا شرعا الى معنى
آخر لما كانوا يتمثلون من غير استفسار على ان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل واما
خصوص متعلقه اي ما يجب الايمان به بامور مخصوصة ثبت وفصلت فاحتيج الى بيان متعلقه
فقط ولهذا اصح في جواب من قال للنبي صلى الله عليه وسلم اخبرني عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم
ثم قال جبرائيل اتاكم ليعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا
بل تلبيسا واضلالا فان قيل الايمان مأمور به فيلزم ان يكون فعلا اختياريا ولو كان

تصديق ... [illegible] ... ولهذا ... [illegible] ... السلف ... [illegible] ... التصديق ... [illegible]

... [illegible] ... مأمور به ... اختيارية ... حقيقة الايمان التصديق

حه الاولى بالفعل والتاثير الذي هو من مقولة ان يفعل لا الى ما صرح بالمصدر والا لكان الخلاف بين المجيب والسائل لفظيا منه

اشارة الى كبرى الشكل الثاني اي لا شيء من التصديق بفعل اختياري وبانضمام الى نتيجة القياس الاول ينتج لا شيء من الايمان بالتصديق المقابل للتكذيب

بالمعنى اللغوي عنى التصديق المقابل للتكذيب المفسر بگرويدن وباور كردن لم يكن فعلا اختياريا

لانه كيفية نفسانية وذلك لانه من اقسام العلم والعلم من الكيفيات النفسانية كما سبق قلنا

معنى كون المامور به اختياريا ان يكون من مقولة الفعل البتة بل معناه هو ان يصح تعلق القدرة به

ويصح كسبه بالاختيار ومباشرة الاسباب وان لم يكن فعلا بل كان هو في نفسه كيفية كالعلم كما علم انه لا

اله الا هو والنظر كما نظر ماذا في السموات وهذا مبني على تفسير النظر بالترتيب الحاصل اي الهيئة

الحاصلة في المقدمات المرتبة والا فالمعنى الذي ذكره المصنف اول الكتاب ليس من مقولة الكيف او غيرها

اي غير الكيفية وفي بعض النسخ او غيرها اي غير الفعل والكيفية من الوضع كالقيام والقعود والانفعال

كالتسخن والتبرد والحركات والسكنات كالصلوة والتروك كالصوم الى غير ذلك فالواجب المقدور

المثاب عليه بحكم الشرع نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مامورا به ومقدورا مثابا

عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته

اي في كون التصديق ايمانا ومامورا به كونه حاصلا

فغاية الامر انه يشترط كون التصديق المامور به حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب فان التصديق

قد يكون بالكسب ومباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر ونحو ذلك وقد يكون

بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمامور به يجب ان يكون من الاول على انه لو لزم

حه اي كان الصلوة مشتملة على الحركات والسكنات التي هي مقولة الاين كذلك ح مشتملة على الالفاظ التي هي من مقولة الكيف و القيام والقعود والركوع والسجدة التي هي من مقولة الوضع منه

اي غاية الفرق بين الايمان وغيره والتصديق ان التصديق انما يكون ايمانا ومامورا به اذا كان حاصلا بالاختيار لا مطلقا فيكون الايمان نوعا من مطلق التصديق منه

لولزم كون المامور به فعلا بمعنى التاثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه و

اكتسابه واما انه معنى غير ما جعل في المنطق مقابلا للتصور وفسر اي ما جعل مقابلا للتصور يكرر ويكون

فلا يلزم لكن اورد عليه ان المعبر عنه بكرويدن امر قطعي وهو التصديق البالغ حد الجزم مع ان

التصديق المنطقي يعم الظن بالاتفاق وعلى ما ذكرنا فاليقين الخالي من الاذعان والقبول كما

للسوفسطائي بوجود العالم ولبعض الكفار بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون تصديقا بل يكون تصورا

او يكون واسطة بينهما وايضا اليقين المقارن للاذعان والقبول لكن بلا كسب واختيار لا يكون

ايمانا شرعيا بل لغويا فيلزم ان يكون تصديق الملائكة بما القي اليهم والانبياء عليهم الصلوة

والسلام بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا عن النبي صلى الله عليه وسلم او وقع في قلوبهم عند مشاهدة

المعجزة كله مكتسبا بالاختيار او يكونون لعلهم مكلفين بتحصيل ذلك بالاختيار والكل موضع تامل

وربما ينا قش في امكان حصول اليقين بدون الاذعان القلبي وفي كون بعض الكفار موقنين

بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين به وكذا في ان كفرهم مبني على عدم التصديق به لا

انه مبني على عدم الاعتداد به بناء على ظهور امارات الانكار من الاباء عن الاقرار باللسان والا

ستكبار عن امتثال الاوامر وعن قبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان ونحو ذلك

من موجبات الكفر مع تصديق القلب لمن صدق به ومع ذلك يسجد للصنم ولما فرغ عن المقام الثاني شرع في بيان الثالث فقال اذ قد ثبت ان الايمان اسم للتصديق ولا تقل امام وان المؤمن قد يؤمر بعد اثبات الايمان امثل يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام وينهى كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا الاية وان العمل قد يعطف عليه اي على الايمان والعطف يقتضي المغايرة مثل قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وانه قد ينفع منه مثل قوله تعالى الذين آمنوا ولم يهاجروا وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية الى غير ذلك وان الايمان شرط صحة العبادة والشرط غير المشروط وان من صدق واقر قبل ان يعمل مؤمن ظهر بكل من ذلك ان الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان وذلك ظاهر فما اطبق عليه من السلف كالشافعي ومالك وغيرهما من انه اسم للتصديق والاقرار والعمل ارادوا الايمان الكامل المنجي كامر لا المطلق او ما هو الاصل واساس النجاة كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان بفوته فضلا عن العمل والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان شرعا على مجرد التصديق بالامور المخصوصة المبينة في الحديث كما في الايات المذكورة الدالة على ان الايمان هو التصديق ولكنهم يدعون النقل الى اخر شرعي هو الاعمال من فعل الطاعات وترك المعاصي لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين

ان التفصيل ان الايمان اسم للتصديق والاعمال التي وجبت على المكلف والصوم الركب ... قيل نزلت الاية بعد ... ان الايمان بمعنى اي التصديق ...

عطف الى من الحالم ...

مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة اى ذلك المذكور

من اقام الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام

فكلام المصنف قد سمع الآية ولا يخفى لطفه هنا والاسلام هو الايمان لما سيأتى فى الفصل اللاحق

ولقوله تعالى عطف على لقوله تعالى وما امروا الآية انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم

الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا ولقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت

المقدس قلنا يجوز ان يكون لفظ ذلك فى الآية الاولى اشارة الى الاخلاص والتدين والانقياد

لما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى من جعله اشارة الى جملة ما سبق لان ذلك مفرد مذكر

الا يرى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنى عشر شهرا الى قوله الدين القيم معناه ان التدين

بكون الشهور اثنى عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم وان يراد فى آية ان

الدين عند الله الاسلام ان المعتبر دين الاسلام بحذف المضاف للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة

التى يعتبر غالبا اضافتها الى النبى صلى الله عليه وسلم لا يكون نفس الاسلام الذى هو صفة المكلف ويجوز

ايضا ان يكون الاسلام غير الايمان لما سيأتى وان يراد بقوله انما المؤمنون المؤمنون الكاملون

وان يكون الايمان فى قوله تعالى وما كان الله الآية مجازا فى الصلوة لظهور العلاقة وهو كون الصلوة

من شعب الايمان وثمرته مشروطة به ودالة عليه او بيان التصديق بوجوبها او بكونها جائزة

عند التوجه الى بيت المقدس واما مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق

السارق حين يسرق وهو مؤمن فتغليظ ومبالغة في الوعيد للمعارضة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم وان زنى

وان سرق ومثل ما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون مما يدل على ان الايمان بمعنى التصديق يجامع

الشرك ونفي الايمان الشرعي وكذا قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الاخر وما

هم بمؤمنين فمعنى التصديق بالله وحده كما في الاية الاولى وهو غير كاف بالاتفاق وباللسان

فقط كما في الثانية وهو محض النفاق والكفر بمثل سجدة الصنم والقاء المصحف في القاذورات

مع تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ليس لكونه اخلالا بالعمل حتى يكون ذلك على ما

زعموا والا اقتصر على نفي الايمان لانتفاء جزء منه ولم يحكم بالكفر فان المؤمن عندهم لا يدخل

في الكفر بترك العمل وانما يخرج عن الايمان نعم لو ارتكب ذلك فانما يكون من الخوارج بل لان

الشرع جعل بعض المعاصي امارة للتكذيب في الامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا

وشرب الخمر من غير استحلال فمرتكب الكبيرة مع الاتفاق على تسميته فاسقا عندنا مؤمن لتصديقه

بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وعندهم ليس بمؤمن ولا كافر لكن له بعض احكام المؤمن كعصمة

الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والنسل والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين

دخول الاعمال في الايمان وحكم

في التعليل نشرعه غير وفق اللف

في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كعدم اهلية الامام وعدم اهلية القضاء و
الشهادة فجعلوا له منزلة بين المنزلتين وهذا انما يتم لو كان ما جعلوه احكام الكافر
خواصه التي لا تتجاوز المؤمن كما ان احكام المؤمن وهذا نفس التنازع واسما بين الاسمين
وانما ذكره لدفع توهم ان المراد بالمنزلة بين المنزلتين منزلة بين الجنة والنار فزعموا
ان هذا اخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك المختلف فيه وهو الايمان والكفر فان
الامة اجتمعت على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب
الاخذ بالمتفق عليه وترك المختلف فيه ورد بانه ترك المجمع عليه وهو عدم الواسطة
بين المؤمن والكافر فانهم اجتمعوا على انه اما مؤمن او كافر واخذ بما لم يقل به احد فضلا
عن الاتفاق وعند الخوارج هو اي مرتكب الكبيرة كافر بل عند جمهورهم كل معصية كفر تمسكا
بظواهر النصوص الواردة تغليظا في الوعيد مثل قوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان
الله غني عن العالمين وقوله صلى الله عليه وسلم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وبظواهر النصوص
الناطقة باختصار العذاب على الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسق يعذب كقوله تعالى

اي كون بعض احكام الكافر كعدم اهلية ... اه دليل على عدم كونه مؤمنا [illegible] انما يتم ... وهو كون المرتكب للكبيرة فاسقا لا مؤمنا ولا كافرا

ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين فانذ
رتكم نارا تلظى الا الاشقى الذى كذب وتولى وفى قوله ظواهر النصوص اشارة الى الجواب
اجمالا وكذلك قوله تغليظا وتهويلا اي فيهما نوع تفصيل ونحو ذلك كالآيات الدالة
على ان الفاسق مكذب بالقيمة ولا شك ان المكذب بها كافر كقوله تعالى واما الذين فسقوا
ففى النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم
اى مرتكب الكبائر
بها تكذبون وقيل هو منافق لان عصيانه دليل كذبه فى دعوى تصديقه بما جاء به النبى
صلى الله عليه وسلم كمن ادعى انه يعتقد ان فى هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيها وردّ بالمنع
لجواز ان يرجو الرحمة ويؤمل توفيق التوبة او يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف
الجحر والحية واما جعل مثل الكذب من علامات النفاق لقوله صلى الله عليه وسلم آيات
ثلث
المنافق ثلث الحديث فتهويل للقطع بان من وعد غيره ثم اخلفها لم يكن منافقا فى الدين اذا

وفي قبول الايمان للزيادة والنقصان وفي الاستثناء وفي دفع حصر العنوان في المعنون [illegible]

اذا تأملت في حال الفاسق على عكس حال المنافق لانه لضم حسناته ويظهر سيآته

فصل في الاسلام الاجماع على ان كل مؤمن مسلم وبالعكس ولا يعقل بحسب الشرع

مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن وهذا هو المراد بترادف الاسمين ولو كانا متغايرين

لكان لاحدهما في الدنيا او الاخرة حكم ليس للاخر وليس كذلك للاجماع على ان حكمهما

واحد لان معنى الايمان هو التصديق ومعنى الاسلام هو التسليم ولا يظهر بينهما كبير

فرق فان مرجعهما الى القبول والاذعان والانقياد والاعتراف اذ يكونان بدون

ذلك ولكن لتغاير مفهوميهما في الجملة قد يتعاطفان مثل قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات

والمؤمنين والمؤمنات وقوله فما زادهم الا ايمانا وتسليما مع ان العطف قد يكون على

طريق التفسير ولاطلاق الاسلام على الاستسلام والانقياد الظاهر قد يثبت مع نفي الا

يمان لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما الا

سلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر فلا يتصور انفكاكه عن الايمان ولا انفكاكه

عنه ولكون السؤال عن متعلق الايمان وعن شرائع الاسلام بعض احكامه

بناء على ان الايمان هو المعرفة والعلم النفسي او التصديق والاسلام هو الاقرار فقط فبينهما نسبة الكلية والجزئية والعموم والخصوص وان كان بينهما [illegible] والمعتبر [illegible] كل مؤمن مسلم [illegible]

فلا بد ان يحمل الحديث على ان الايمان على حدة والاسلام على حدة على تغايرهما
اي انما ج

فيتعلق الاعمال والافعال القلب والبدن مع الجوارح

المشروعة ورد في الحديث الايمان ان تؤمن بالله الخ والاسلام ان تشهد ان لا اله

الا الله الخ وقد فسر الايمان بما فسر به الاسلام كما قال صلى الله عليه وسلم لقوم وفدوا عليه

اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله

وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم

الخمس وما ذلك الا لان حكمهما واحد ثم ان الاشاعرة والمعتزلة على ان الايمان يزيد

وينقص وهو المحكي عن الشافعي وبعض العلماء والجمهور كابي حنيفة واصحابه و

كثير من العلماء على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص واختار امام الحرمين لما

انه التصديق البالغ حد الجزم واليقين ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان لان ذلك انما

يكون باحتمال النقيض ولا احتمال فيه وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعات المتفاوتة

قلة وكثرة لا يقال على تقدير جعله للاعمال ايضا بان لا يزيد ولا ينقص لانه لا

ق يزيد وينقص الا ان الزيادة والنقصان عند الاشاعرة بحسب الشدة والضعف وعند المعتزلة بحسب قلة

الاجزاء وكثرتها لان الايمان عند الاولين عرض وعند الاخرين كامر ويجوز ان يكون المراد ان نفس الايمان

او جزئه عندهم اعني التصديق يزيد اه ق لما انه صغرى ق ولا يتصور كبرى ق وانما يتفاوت اي بالزيادة

والنقصان لكن لا تحده بحسب الشدة والضعف بل بحسب كثرة الاجزاء او قلتها ق للاعمال اي الاعمال التي تطرء

على المكلفين من ابتداء زمن التكليف الى انقراض زمنه تحرر

لا مرتبة فوق الكل ولا ايمان دونه هو ان حد الاستكمال الايمان نحو الزيادة على ما لم يكمل

محال لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال و

التروك لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة وا

النقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في اصله ورد بان اليقين اي نفسه يتفاوت

قوة وضعفا وكفى شاهدا قول الخليل عليه مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن

قلبي على ان القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وان ليس للظن الغالب الذي

لا يخطر معه نقيض بالبال حكم اليقين محل نظر بان ايمان احاد الامة لا يساوي ايمان

الانبياء والاولياء قطعا ولا معنى للزيادة والنقصان الا هذا وان ظاهر الكتاب

والسنة قبول الزيادة والنقصان واذا تليت عليهم اياته اي ايات الله زادتهم ايمانا

لم يقل كقوله تعالى ونحوه ايمانا لان المعنى اذا تليت زادتهم تصديقا بان في الكتاب ما

يدل على قبول الايمان الزيادة والنقصان والمقصود ظاهر ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم

ويزداد الذين امنوا

اي في اصله وبعض مغايرة اخرى

لانه اليقين من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات

ق فوق الكل حتى يكون الكل اصل الايمان وناقصا وتلك المرتبة زائدة عليه ق دونه حتى يكون المرتبة

التي دون الكل اصل الايمان ونا قصا ويكون الكل زائدا عليه ق انما يرد اي الورود الا على المعتزلة والخوارج

قالوا ان الايمان اسم للاعمال والتروك التي دخل وقتها ووجبت على المكلف لا لنهاد لا لما لم يدخل وقتها اذ لم

تجب عليه بعد ق في كمال الايمان اي في احد معنى الايمان وهو كمال الايمان

الذين آمنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وفي
الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وروي
مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به والحمل على الزيادة بحسب
الدوام والثبات وكثرة الازمان فبفضل النبي صلى الله عليه وسلم من عداه بدوام تصديقه
وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك وبحسب الاعداد فان لتصديق عرضا لا يبقى فيقع للنبي
صلى الله تعالى عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات ويثبت للنبي صلى الله عليه وسلم اعداد من الا
يمان لم يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر وما يقال من ان حصول المثل بعد انهدام
الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي
ذلك او على الزيادة بحسب زيادة المؤمن به عند ملاحظة التفاصيل فان محل الايمان واجب
اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل
كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا

من الاحكام والفرائض كما كان في عصره عليه السلام لانه
كلما نزل حكم آمنوا به فزاد ايمانهم بزيادة ما يجب الايمان به
وهذا لا يتصور في غير عصره عليه السلام وهذا تأويل ابي
حنيفة رضي الله عنه للآيات الدالة على ان الايمان يزيد
وينقص ابن الملك

ونقصانا او بحسب زيادة الانوار والاثار في القلب فانها تزيد بالطاعات وتنقص با
المعاصي تكلف لا يصار اليه الا ان نثبت ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت ثم
كثير من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم والمجتهدين شكر الله سعيهم على صحة الاستثناء في
الايمان بان يقال انا مومن ان شاء الله تادبا باحالة الامور الى مشية الله تعالى او تبركا
بذكر الله تعالى او ترددا فيما هو اية النجاة اعني ايمان الموافات وهو ايمان اخر الحيوة لا
في الايمان الناجز وهو الايمان الثابت في الحال وذلك لان العبرة بايمان الموافاة
لا يعني ان ايمان الحال ليس بايمان بل يعني انه المنجي وان كان الناجز ايمانا ثابتا فاعتنوا بها
وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز وبالجملة لا يشك المومن في ثبوت
الايمان في الحال ولا في الجزم بالثبات عليه في المال لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن
العاقبة فيربط ايمان الموافات الذي هو اية الفوز بمشية الله تعالى جريا على مقتضى
قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حيوتنا

الى الايمان وحملنا على الايمان وكذا الكفر والسعادة والشقاوة فالمعتبر منها بمعنى
المهلك او المنجي ما كان عند آخر الحياة والاكثرون على منعه وعليه ابو حنيفة واصحابه
لايهامه الشك في الناجز فصار الجمهور على صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا
والاخرة لصدق التعريف بانه تصديق النبي عليه م ولعدم الدليل على اشتراط ان يكون التصديق المعتبر
في الايمان مستندا الى الدليل وانما هو الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفي بالمطابقة ويجعل
الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض داخلا فيه كما سبق فان قيل نحن لا ننفي كونه ايمانا وتصديقا
لكن ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفع ايمان اليأس لان العبد حينئذ لا يقدر على
ان يستدل بالشاهد على الغائب وهذا مشترك قلنا م القياس على ايمان اليأس والحكم بصحة القياس
في الاصول فاسد لان العلة لعدم ايمان اليأس كونه ايمان دفع عذاب لا ما ذكرتم ولانه لم يبق
للعبد قدرة على التصرف في نفسه

قوله المقلد وهو المعتقد بقول الغير من غير ان يكون له نظر متكلما او عاميا والاول فرض كفاية والثاني فرض
عين والتارك آثم على قول الجمهور لا كافر ...

في نفسه والاستمتاع بها بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء

لمرضاته من غير الجاه ولا قصد دفع العذاب المشاهد ولا انتفاء قدرة التصرف في النفس

اي فان العلماء في صحته ففي الكلام تسامح [illegible]

واما المانعون لصحة ايمان المقلد ونفعه فالمعتزلة فانهم يشترطون في كل مسئلة من

الاصول التمكن من اقامة الحجة ورفع الشبهة والاقتدار على مجادلة الخصوم وحل

ما يورد عليه من الاشكال ولم يحكموا بايمان من عجز عن ذلك قالوا ان الواجب هو

العلم وهو لا يكون الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل قلنا لا

شك في حصول التصديق للمقلد بسبب وثوقه بمن قلده وانه يستدل الى بعض انه يجب

النظر والاستد لحصول الا ان المقصود من الاستدلال التوصل الى التصديق ولا عبرة

بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود والشيخ الاشعري يشترط ابتناء الاعتقاد في

كل مسئلة من الاصول على دليل في الجملة يعني وان لم يقدر على التعبير عنه وعلى مجادلة

الخصوم ورفع الشبهة فمن لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا عنده والى هذا رجع

المتأخرون من المعتزلة حيث قالوا الخلاف فيمن نشأ في شاهق جبل فلم
يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يجب عليه اعتقاده فصدقه
فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما من نشأ في دار الاسلام ولو في
الصحاري وتواتر عنده حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات فمن اهل النظر
والاستدلال وان لم يقدر على التعبير عنه ومجادلة الخصوم ولا خلاف في صحة ايمانه
وقال بعضهم ان وجوب النظر انما هو في حق البعض من العقلاء واما العاجزون عن
النظر في الادلة وتمييز من الشبه كالعوام والعبيد والنسوان فلا يكلفون الا التقليد الحق
والظن الصائب لا يكلفون النظر او يكلفون سماع اوائل الدلائل اي الظاهرة التي
تسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم ولا يكلفون تلخيص العبارة وهم اصحاب الجمل

منهم الكعبي وابو عيسى وابو بكر من اضافة الصفة الى الموصوف تمييز

الجمل التي ان الله واحد لا شريك له ولا مثل وانه قديم وما سواه حادث وانه عدل
في قضائه صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا
يطيقون وانه بعث الرسل وانزل الكتب والرضى بقضائه واجب والتسليم بامره لازم
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن الى غير ذلك من العقائد الاسلامية والا يمكنهم
الوقوف عليها فلا يكلفون اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم
كثير من العوام والعبيد والنسوان قالوا وليس الخلاف في اجراء احكام الاسلام في الدنيا
بل في انه هل يعاقب عقوبة الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه
والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا وقوله عليه
الصلوة والسلام من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام
في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق
فلا يلزم ان يعاقب عقوبة الكفر والكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم
تصديق النبي صلى الله عليه في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة وهو نعم كل من خلا عن التصديق

اي بما يجب عليه من تعلمه والبحث عن تحقيقه وتدبره

كالقاضي واتباعه تمهيد

النبي في شيء مما علم مجيئه به بالضرورة وان خلا عن ضرورة وانكار ومن فسره بالجحد
بالله اعترض عليه بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله مصدقون به
غير جاحدين وان اريد به اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته او شيء من صفاته
وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق واحد واجيب
بانه اراد به الجهل بما علم اي لشيء مما علم قطعا انه من احكامه اجمالا او تفصيلا اي عدم
العلم اجمالا او تفصيلا والتكفير لبعض الافعال كالاستخفاف بالشرع او الشارع او
القاء المصحف في القاذورات وشد الزنار بالاختيار مع بقاء كمال التصديق ان سلم
اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع الافعال التي هي كفر وفاقا مبني على ان الشارع
جعل بعض المحظورات كالامور المذكورة علامة التكذيب

ح لئلا يعترض عليه بلزوم عدم كفر كثير من الكفرة الذين اذا سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله تمهيد

التكذيب فيه فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب وانتفاء التصديق عنه

وكذا بعض التأويلات في الاصول علامة ذلك كما ورد ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره

كالنصوص الواردة في حشر الاجساد ومما سبق علم ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فهو ان

اظهر الايمان خص باسم المنافق وان سبق اسلام فبالمرتد وان الاعتقاد الى تعدد

الاله فبالمشرك لاثباته الشرك في الالوهية وان تدين ببعض الاديان والكتب

السماوية المنسوخة فبالكتابي كاليهود والنصارى وان اعتقد استناد الحوادث الى

الزمان فبالدهري وان نفى الصانع فبالمعطل وان اعترف بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم

وظهر شعائر الاسلام وابطن عقائد هي كفر وفاقا فبالزنديق ويفرق بينه وبين

المنافق باعترافه بالنبوة وعدمه والجمهور على ان من كان مخالف الحق وكان من

اهل القبلة ليس بكافر ما لم ينكر شيئا من ضروريات الدين كحشر الاجساد وحدوث

العالم ونحو ذلك مما علم قطعا انه من الدين لان النبي صلى الله عليه وسلم

ومن بعده لم يفتشوا عن العقائد ولو توقف صحة الاسلام عليها لكانوا يفتشون عنها

ونقض هذا الدليل بانهم لم يفتشوا عن الاصول التي هي من ضروريات الدين فيلزم ان لا

مع انه كافر وفاقا [illegible]

يكون المخالف فيها كافرا والجواب ان السكوت عن الاصول التي هي من ضروريات الدين

انما كان لشهرتها بحيث لا تحتاج الى البيان كحشر الاجساد ولظهور ادلتها كحدوث العالم

بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها يفتقر الى زيادة نظر وتامل والكتاب والسنة قد

يشتملان على ما يخيل معارضا لحجة اهل الحق فلو كان مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى

البيان المشبهة والمعتزلة يكفرون باكثر العقائد المخصوصة باهل السنة والجماعة كالقول

بزيادة الصفات وجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه

وارادته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب ولذا قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني

نكفر من كفرنا ومن لا فلا والفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة

الكبيرة قال في شرح المقاصد ينبغي ان يقيد بعدم التأويل للاتفاق بان الباغي
ليس بفاسق او الاصرار على الصغيرة بمعنى الاكثار فيها سواء كانت من نوع واحد او
انواع اما اعتقاد حل المعصية صغيرة كانت او كبيرة فكفر وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها
هينة من غير مبالاة والمراد معصية تثبت بقطعي والبدعة مخالفة اهل الحق وهم اهل
السنة والجماعة في العقيدة وحكمها البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن
واللعن وكراهة الصلوة خلفه وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير في غيره والامر
بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية ومنهم من جعل المخالفة في بعض الفروع كجواز النكاح
بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة منها ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هي المحدثة في
الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة ولا دل دليل شرعي عليه ومنهم من زاد كل امر لم يكن
في عهد الصحابة وان لم يكن دليل على قبحه ومن ههنا جاز كون بعض البدعة حسنة فصل

في الامامة لا خفاء في ان مباحثها من علم الفروع الحق لرجوعها الى القيام بالامامة التي هو من افعال المكلفين الا انه لما نشأت فيها بين الناس اعتقادات فاسدة سيما من الفرق الروافض والخوارج ومالت كل الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام الحقها المتكلمون بابحاث الكلام هي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام ثم نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة واجب على الخلق سمعا عندنا للاجماع حتى ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين جعلوه من اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفنه صلى الله عليه وسلم ولكونه مقدمة ما وجب من اقامة الحدود والقصاص وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وغير ذلك من منافع لا تحصى وما لا يتم

الكلام دحماية بيضة الاسلام دبابركي

وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب عقلا عند بعض المعتزلة لما فيه

من دفع الضرر ودفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط

ولهم ظنا ورد بان هذا القدر انما يوجب الامر بمعنى كونه من مقتضيات العقول ولا كلام في

الوجوب بهذا المعنى ولا يوجب اي لا يفيد الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم

الله تعالى والكلام فيه وانما لم يوجبوه عليه تعالى مع ان الوجوب عليه مذهبهم في الجملة

لانه لو وجب عليه تعالى لما خلا زمان من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة واللازم

منتف وعلى الله تعالى عند الشيعة لكونه لطفا محضا محصلا للمعرفة الواجبة وكون نظر

العقل غير كاف فيها مقربا الى الطاعة بالحث على الواجبات مبعدا عن المعصية بالمنع عن

المحظورات واللطف واجب على الله تعالى كما مر ورد بانه لا وجوب على الله تعالى ولو سلم

فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة فلم لا يجوز ان يكون الناس فيه معصومون مستغنون

عن الامام ورد بانه يتضمن مفاسد وان قلت فلا يكون لطفا محضا على انه لو سلم انه لا يتضمن

المفاسد فكمال اللطف اظهاره وكونه قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام فلم

يجب اي لو وجب لاظهره لان الواجب كمال اللطف وقول الخوارج انه لا يجب اصلا لما فيها

من اثارة الفتنة لان الآراء متخالفة فيميل كل حزب الى واحد وتهيج الفتن وتقوم الحروب
وكل ما هذا شانه لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز الا ان احتمال الاتفاق اوجب الجواز واما
لقيام الدليل على الوجوب كما مر ولان فتنة عدمه اشد من فتنة النزاع في تعيين الامام بل
فتنة النزاع في تعيينه بالنسبة الى مفاسد عدمه ملحقة بالعدم ويشترط فيه التكليف لان
غير العاقل قاصر عن تحكم القيام بالامور على ما ينبغي والحرية فيه لان العبد مشغول بخدمة
السيد عن وظائف الامامة متحقر في اعين الناس لا يهاب عنه ولا يمتثل امره والذكورة
لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهدة الحكم ومعارك الحروب
والعدالة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل به امر
الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية واما الكافر فظاهر وزاد الجمهور الشجاعة لئلا يجبن
عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم والاجتهاد في الاصول والفروع ليتمكن من القيام
بامر الدين واصابة الرأي في تدبير الامور لظهور الاحتياج اليها ولم يشترط هذه الثلثة
بعضهم لندرة اجتماعها في شخص وجواز الاكتفاء بالاستعانة من الغير بان يفوض امر
الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين واصحاب

واصحاب الآراء الصافية في امور الملك ويشترط باتفاق كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن
كنانة لقوله عليه السلام الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعينت الامامة
الكبرى ولقوله عليه السلام الا قدموا قريشا وقوله الولاية في قريش ما اطاعوا الله واستقاموا
لامره ولانه لشرف النسب وعظم قدره في النفوس اثر تام في جمع الآراء واجتماعها وبذل
الطاعة والانقياد وخالف الخوارج واكثر المعتزلة في اشتراط كونه قرشيا لقوله عليه
الصلوة والسلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بحمله على غير الامام ممن يجعله
الامام اميرا جمعا بين الادلة ثم هذا انما هو عند الاختيار وعند الاضطرار وعدم من يصلح لذلك
من قريش او عدم الاقتدار على نصبه لاستيلاء اهل الباطل فلا كلام في انه يكفي ذو شوكة
نصب او استولى وفي تنفيذ الاحكام واقامة الحدود منه ولم يبال بعدم العلم وسائر
الشرائط فان الضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى في نائبات زماننا واشترط
الشيعة كونه هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف وليس لهم في ذلك شبهة
فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم بل علويا يشترط عباسيا اي من اولاد عباس
نفيا لخلافة بني العباس وكفى باجماع المسلمين على خلافة الائمة الثلثة حجة عليهم

وافضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول على الافضل في اقامة قوانين الشريعة ولا ترجيح في
تقديم المساوي ورد بالمنع ان كان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله وبعدم
الافادة ان كان بمعنى عدم ملايمته لمجاري العقول والعادات بل هو ايضا ممنوع اذ ربما يكون
المفضول اصلح واقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية
واوفق في اندفاع الفتنة وان يكون معصوما قياسا على النبوة بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ
الاحكام ولكونه واجب الطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب
الاطاعة واجب العصمة والا جاز ان يكذب في تقرير الاوامر والنواهي فيلزم اجتناب الطاعة
وارتكاب المعصية واللازم باطل ولان المعصية ظلم على النفس او الغير وعهد الامامة لا ينال
الظالمون لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله
تعالى اني جاعلك للناس اماما ولانه لو عصى لافتقر الى امام آخر لان الامة انما يحتاجون
الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام آخر وتسلسل
ولانه لو عصى لكان ناقضا للشرع وقد شرع حافظا له ورد الاول بمنع الجامع لان
النبي مبعوث من الله تعالى مقرون دعواه بالمعجزات الدالة على العصمة من الكذب وسائر الامور

وسائر الامور المخلة بمرتبة النبوة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين

لا سبيل لهم الى معرفة العصمة فلا وجه لاشتراطها والثاني بانه انما يجب ان يطاع

فيما لا يخالف الشرع وعند المخالفة يرجع الى الادلة والاجتهاد بدليل قوله تعالى فان

تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة

والاسلام والثالث بان عدم العصمة لا يوجب المعصية بالفعل فضلا عن الظلم فان المعصية

اعم من الظلم ولو سلم فلا نسلم دلالة الآية على ان الامامة لا ينالها الظالمون لجواز ان يكون المراد

عهد النبوة والرسالة على ما هو رأي اكثر المفسرين والرابع بان وجوبه شرعي لا عقلي مبني

على جواز الخطاء على الامة والخامس بانه ليس حافظا له بذاته بل بالكتاب والسنة ثم اعلم

ان الامة اتفقوا على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه

بل لا بد من امر اخر به ينعقد امامته فالجمهور على ثبوت الامامة وانعقادها باختيار

اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم وان قلوا

ولا يشترط عدد محدود ولا اتفاق من سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد

مطاع كفت بيعته اذ قد استقل الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد قتل

عثمان رضي الله عنه بالبيعة والاختيار من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا لانعقاد

الامامة وخالفت الشيعة لانه قد يخفى على اهل البيعة بعض الشروط لها كالعصمة والافضلية

على سائر الخلق ومعرفة امر الدين كله ولانه ليس لهم تولية مثل القضاء والاحتساب ولا

يقدرون على التصرف في فرد من آحاد الامة فكيف على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير

على التصرف في امر الدين والدنيا الكافة الامة ولان فيه اي في ثبوتها باختيار اهل الحل و

العقد اثارة الفتنة لاختلاف الآراء كما في زمن علي ومعاوية رضي الله عنهما مع ان الامامة

لازالة الفتنة ولان الامامة خلافة عن الله ورسوله فتوقفت على استخلافهما بوسط او بدونه

ومن اختاروه يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله واجيب عن الاول بمنع الاشتراط اي

اشتراط العصمة والافضلية ومعرفة الدين كله وعلى تقدير التسليم منع الخفاء عليهم بمعنى عدم

حصول الظن لهم بالصفات المذكورة وعن الثاني بانه يجوز التحكيم والشاهد يجعل القاضي

قادرا على التصرف في الغير فليجز ذلك وانه لو سلم عدم تفويض مثل القضاء فلوجود

من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره وعن الثالث بانه

ثم بايعت الصحابة ابا بكر على سعد بن عبادة ض رب

وعن الثالث بانه لا فتنة عند الاذعان وانقياد اهل الحل والعقد للحق واعتبار التر
جيح فان جهات الترجيح معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي بل في انه يجب
يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص عن قتلة عثمان واما عند الترفع والاستيلاء فالفتنة
قائمة ولو صح قيام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص انه لا عبرة بالبيعة ولا
ختيار على ما ورد به النص ولا خفاء في ان فتنة عدم الامام اذا لم يوجد النص اشد من فتنة
النزاع في تعيينه وعن الثاني بان ما اختاروه خليفة الله ورسوله فهو خليفة الله ورسوله
بدليل الشرع وهو الاجماع الا يرى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى
المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام كما هو نائب الله نائب الامة وفيه كمال الدين واستخلاف
وتوصية من النبي صلى الله عليه وسلم فان الاختيار والاجتهاد منهم بملاحظة جهات الترجيح المعلومة
من الشرع فلا يرد قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم اذ لا خفاء في ان الامامة من معظمات امر الدين
فيكون قد بينها واكملها اما في كتابه او على لسان نبيه ولانه من سيرته صلى الله عليه وسلم انه
كان يستخلف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبته مدة قليلة ولا يترك البيان في ادنى
ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن حتى في امر قضاء الحاجة ومسح الخف فكيف لا يستخلف

في غيبة الوفاة ولا يبين ما هو اساس المهمات ولانه كان يوصي البتة لانه صلى الله عليه وسلم
لامته بمنزلة الاب الشفيق على اولاده الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الى واحد يصلح
لذلك فكيف يتركها النبي صلى الله عليه وسلم واما ادعائهم النص الجلي على علي كرم الله وجهه فقدح
منهم على اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين بالجهل والعناد ومخالفة الحق وكتمانه
الذي يوجب الفساد بل في علي رضي الله عنه اذ تبع الباطل ولم يقم بالامر ولم يحتج بالنص
بل في النبي صلى الله عليه وسلم حيث اتخذ القوم احبارا واصحابا واعوانا وانصارا و
اختانا واصهارا مع علمه بحالهم بل قدح في الكتاب حيث اثنى عليهم وجعلهم خير
امة ووصفهم بالمعروف والنهي عن المنكر الا يرى ان عليا كرم الله وجهه قبل الشورى ورضي بامامة
ايهم كان وقال لطلحة رضي الله عنه ان اردت بايعتك واحتج على معاوية ببيعة الناس له لا بنص
من النبي صلى الله عليه وسلم وعاون ابا بكر وعمر رضي الله عنهم وعاضدهما واشار اليهما بالاصلح و
صلى معهما الجمع والاعياد وان كثيرا من عظماء اهل البيت وساداتهم انكروا النص الجلي في هذا
الامر مطلقا وان العباس رضي الله عنه قال لعلي رضي الله عنه امدد يدك لابايعك
ولو كان من النبي صلى الله عليه وسلم نص جلي لم يحتج الى هذا

نعم ح لم يحتج الى هذا فصل الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا و
عند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر رضي الله عنه لاجماع اهل الحل والعقد على ذلك وقد
ثبت انقياد علي رضي الله عنه وتسميته ابي بكر رضي الله عنه خليفة والثناء عليه
حيا وميتا والاعتذار منه عن التأخر ولان الكل من المهاجرين والانصار اتفقوا على امامة
ابي بكر او علي او العباس ثم انهما لم ينازعا فيه في امر الامامة ولو لم يكن على الحق لنازعاه ثم
لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة ح يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم
فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين هو للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل يجوز ان
يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا كيف وكان علي في غاية الشجاعة
وكانت فاطمة زوجته مع علو شانها واكثر صناديد القريش معه وقد يتمسك بقوله
تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما والداعي
الواجب الطاعة ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قبل هذه الآية سيقول المخلفون اذا انطلقتم
الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فان

قوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله صلى الله عليه وسلم اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم

والا لزم التناقض ولا عليا رضي الله عنه لانه قال تقاتلونهم او يسلمون وعلي حارب المسلمين

ايام خلافته ولا ملكا بعد علي فهو اما ابو بكر والقوم قوم مسيلمة الكذاب او عمر والقوم

قوم فارس باتفاق المفسرين وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر وبقوله صلى الله عليه وسلم

اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير

ملكا عضوضا اي ينال الرعية ظلم كانهم يعضون عضا وبانه صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة

التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افتراء من الروافض ولذا قال علي رضي الله عنه

قدمك رسول الله لامر ديننا افلا نقدمك لامر دنيانا وبانه لو كانت الامامة حقا لعلي

غصبها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون علي لما كانوا خير امة اخرجت للناس

يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل وبالجملة هذه الدلائل تدل على امامة

ابي بكر وحقيتها ومعلوم انها لم تقع بعد علي فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم

بلا فصل ابو بكر وقالت الشيعة على انتفاء العصمة والافضلية والنص في غيره اما العصمة

والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سيأتي والامام يجب ان يكون معصوما منصوصا عليه

عليه وافضل اهل زمانه ورد بالمنع اي منع الاشتراط ومنع انتفائها في غير علي اذ ثبت امامة

غيره بالادلة فلو كانت الامور المذكورة شرطا لها لزم ثبوتها فيه ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله

والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون

الاية نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته

وكلمة انما للحصر والمراد بالولي هنا المتصرف في الامر اذ ولاية النصر تعم الجميع من المؤمنين لقوله

تعالى المؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء

الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة هو الامام فتعين علي لذلك لانه الذي تصدق

بخاتمه وهو راكع في صلوته واجيب بان سوق الاية لولاية المحبة والنصرة على ما هو المناسب بما

قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض فان

الحصر انما يكون باثبات ما نفى عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهي اتخاذها ليست التصرف

والامامة بل النصرة والمحبة وكذا ما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا

فان حزب الله هم الغالبون لظهور ان التولي تولي محبة ونصرة لا تولي امامة واما وصف المؤمنين

بما ذكر فيجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة شرف

الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل ان يكون للعطف اي هم

اى هم يركعون فى صلوتهم لا كصلوة خالية عن الركوع كصلوة اليهود او بمعنى انهم خاضعون على ان
الحصر انما يكون لنفى ما وقع فيه التردد والتنازع ولم يكن الامامة ح اى حين عدم نزول الاية كذلك
اى متنازعا فيها وايضا حمل صيغة الجمع على الواحد بعيد لا يصرف اليه الا الدليل وقول المفسرين نزلت
فى حق على لا يقتضى اختصاصها به ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على وهم راكعون حالا من ضمير

اى كانت بالفعل لله ورسوله ومر

يؤتون وليس بلازم وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل فى الحال ولا شك ان ولاية التصرف
بالفعل لم يكن لعلى ح وانما كانت بعد النبى صلى الله عليه وسلم وصرف الولاية الى ما يكون فى المآل دون الحال
لا يستقيم فى حق الله تعالى ورسوله وايضا لو كانت فى الاية دلالة على ولاية على وامامته لما خفيت على
الصحابة عامة وعلى على خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها ولما تواتر عطف على لانتفاء
العصمة من قوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه الحديث وقوله انت منى
بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى لان المراد بالمولى المتصرف فى الامر اذ لا صحة ولا فائدة لغيره
من معانيه كالمعتق والمعتق والجار وابن العم والناصر اذ لا فائدة فى المعنى الاخير لظهوره من قوله تعالى و
المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وعدم صحة البواقى ظاهر ومنزلة هرون عامة لانها اسم
جنس اضيف كما اذا عرفت باللام بدليل صحة الاستثناء حيث استثنى منها مرتبة النبوة فبقيت عامة
عامة فى باقى المنازل التى من جملتها الخلافة ورد بانه لا تواتر موجود فى امامة على رضى الله عنه و اعداء

وادعاء التواتر في هذين الحديثين مكابرة بل هما من الآحاد ولا عبرة بالآحاد في مقابلة الاجماع

بل لا صحة اي لخبر الواحد في مقابلة الاجماع على انه مؤخر الحديث الاول اعني اللهم وال من والا

يشعر بان المراد بالمولى الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من انه ذلك

ظاهر لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد من التخصيص الذي

يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة

النبي صلى الله عليه وسلم ولا نسلم عموم المنازل بل ربما يدعى كون الاسم المفرد المضاف الى العلم معهودا معينا

كغلام زيد وليس الاستثناء اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع وكو

سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة لانه لا شريك له في النبوة

وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا حصر فيه اذ غايته

اثبات الولاية لعلي واستحقاقه للامامة في المآل فمن اين ينفي امامة الائمة الثلثة ويبطلهما عدم

عدم الاحتجاج بها عند الاحتياج ولو كانا صحيحين لاحتج علي بهما فحيث لم يحتج علم بطلانهما

وبهذا يندفع قوله سلموا عليه بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة والضمير لعلي رضي الله عنه

وقوله انت الخليفة من بعدي وقوله انه امام المتقين وقوله وقد اخذ بيد علي هذا خليفتي عليكم و
قوله لعلي انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال فيبطلها عدم احتجاج
وقد يحتج بان غيره من ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم لا يصلح للامامة لظلمهم لسبق كفرهم قال
الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وفساده بين اذ لا دلالة للآية على ان من كان كافرا ثم اسلم
كان ظالما ولا نم ان المراد بالعهد الامامة كما مر وقد يحتج بمطاعن مفصلة في حق كل من الثلثة ابي
بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ورد بان بعضها افتراء وبعضها غير قادح وللبعض تاويلات
والتفصيل في المفصلات ثم عمر رضي الله عنه لتفويض ابي بكر رضي الله عنه في مرضه الذي توفي فيه
اليه واجماع الامة عليه ثم عثمان رضي الله عنه ٧ [لان عمر رضي الله عنه جعل الامر شورى بين ستة منهم عثمان رضي الله عنه صح] ووقع الاتفاق على عثمان ثم علي رضي الله عنه لاجماع
اهل الحل والعقد على مبايعته ومتابعته ثم الامر الى الحسن رضي الله عنه وبعد ما مضت ستة
اشهر من بيعته سلم الامر لمعاوية تسكينا للفتنة فانقلبت الامامة الى الملك والسلطنة و
الافضلية بينهم بترتيب الخلافة اما اجمالا فلان اتفاق اكثر العلماء على ذلك يشعر بوجود دليل
لهم عليه لان حسن الظن بهم يدل على انهم لو لم يعرفوا ذلك بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه
واما تفصيلا فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى

تجزى وهو ابو بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا معنى بالافضل الا الاكرم
وليس المراد به عليا لان للنبي صلى الله عليه وسلم نعمة تجزى وهى نعمة التربية ولقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت
الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر الصديق ومثل هذا الكلام
وان كان ظاهره نفى افضلية الغير لكن انما ينساق لاثبات افضلية المذكور والسر فى ذلك
ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوى واذا نفى افضلية احدهما ثبت افضلية
الاخر وقوله صلى الله عليه وسلم خير امتى ابو بكر ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم لو كان نبى بعدى لكان عمر
بعدما قال احب النساء الى عائشة واحب الرجال ابوها ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم عثمان اخى
ورفيقى فى الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم انه يدخل الجنة بغير حساب ويعضد ذلك ما تواتر من آثارهم
واخبارهم ومساعيهم فى الاسلام وقالت الشيعة الافضل على رضى الله عنه لقوله تعالى قل تعالوا
ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم عنى بانفسنا عليا وان كان
صيغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم حين المباهلة وهى الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن
والحسين وفاطمة وعلى ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبى صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعالى

وقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى قيل لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله
من هؤلاء الذين نودهم قال على وفاطمة وحسن وحسين وولداهما ولا شك ان من وجب محبته بحكم
النص كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف فى كلام الله على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه
بصالح المؤمنين لقوله تعالى ان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس رضى الله عنه
ان المراد به على وقوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقويه والى ابراهيم
فى حلمه والى موسى فى غضبه والى عيسى فى عبادته فلينظر الى على بن ابى طالب ولحديث الطير قال صلى الله عليه
وسلم اللهم ائتنى باحب خلقك اليك ياكل معى فى هذا الطير فجاء على لياكل معه والاحب عند الله
اكثر ثوابا وهو معنى الافضل ولانه ازهد واعلم واكثر سخاوة واسبقهم اسلاما على ما روى انه
بعث النبى صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين واسلم على يوم الثلثاء واجيب بان المراد بانفسنا نفس
النبى صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسى الى كذا ووجوب المودة وثبوت النصرة على تقدير تحققه
فى حق على فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل
ان يراد احب الخلق اليك فى ان ياكل معه وكونه ازهد واعلم وغير ذلك ممنوع او بعد تسليم بان الكلام
فى الاكرام اى الازيد ثوابا وكرامة عند الله وعموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات

بالكمالات لا تدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب عنده بعد ما ثبت من فضيلة ابي بكر
وعمر وتخصصا عن قوله احب خلقك عملا بادلة افضليتهما واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة
سيدة نساء العالمين وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان العشرة الذين منهم
الائمة الاربعة وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد
وابو عبيدة بن الجراح مبشرون بالجنة ثم الفضل للعلم قال الله تعالى هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وبهما افضل
العترة الطاهرة لا بمحض النسب وعدم جعل غير القرشي واهل حنفي بالعلم كفوا للقرشي لا يدل على
ان القرشي افضل لان اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل رضى الاولياء وعدم لحوق العار
ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في كثرة الثواب عند الله والحق تعظيم جميع الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار كما ورد في
الكتاب والسنة الثناء عليهم ولقوله عليه الصلوة والسلام الله الله في اصحابي وقوله ولا
تسبوا اصحابي وقوله خير القرون قرني وتوقف علي رضي الله عنه عن بيعة ابي بكر رضي الله
عنه لحيرته وحزنه بفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الناس

وتوقفه عن نصرة عثمان رضي الله عنه لعدم رضاه حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو
حر ومع ذلك فقد سعى الحسنان في دفع الغوغاء عنه ولم ينفع وكان ما كان وعن قبوله
بيعته لاعظام الحادثة التي هي قتل عثمان وعن قتال القتلة لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم
او انه رأى عدم مؤاخذة البغاة لما اتلفوا من الاموال والدم وتوقف جماعة من الصحابة
كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي والخروج معه الى
الحروب كان لاجتهاد منهم او لعدم الزام منه لا لنزاع في امامته وإباء عما وجب عليهم من طاعته
والمصيب في حرب الجمل وهي حرب تقدم العسكر فيها عائشة رضي الله عنها وعنا بها فهو جمل
علي جمل اخذ لخطامه كعب وحرب الصفين وهي التي اجتمع الفريقان بصفين قرية وحرب الخوارج
الذين عدلوا عن الحق الذي هو بيعة علي رضي الله عنه زعما منهم انه كفر رضي الله عنه والمخالفون
بغاة لا كفرة ولا فسقة لما لهم من شبهة وهو تركه القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه فغاية
الامر انهم خطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا نهى علي رضي
الله عنه عن لعن اهل الشام خاتمة فيما يلحق بباب الامامة قد وردت احاديث صحيحة
في ظهور امام من ولد فاطمة رضي الله عنها يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا
فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء و يبعثه

ولبعثه نصرة لدينه وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس
خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره وانكره سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد
من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم ولانه بعيد مع الاختفاء
عبث اذ المقصود من الامام اقامة الشريعة وحفظ النظام ورفع الجور ونحو ذلك وفي
نزول عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام وفي خروج الدجال من ارض بالمشرق يقال له خراسان
وغير ذلك من الاشراط كدابة الارض وياجوج وماجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسفات
الثلاثة خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وقلة العلم والامانة
وكثرة الفسق والخيانة ورياسة الفساق والاراذل ينبغي ان يكون هذا عند قرب
الساعة وحين انقراض زمن التكليف او كاد وما ذكر من قلة العلم الى آخره كله ظاهر في زماننا
هذا اعاذنا الله من شره فلا يبنا في خيرية آخر الامة على ما قال صلى الله عليه وسلم مثل امتي مثل
المطر لا يدرى اوله خير ام آخره رزقنا الله خير الآخرة والاولى ووفقنا للعمل بما يحب و
يرضى انه خير موفق ومعين والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير المرسلين
وعلى آله واصحابه والتابعين لهم اجمعين ثم تصديت لشرح هذا الكتاب في عنفوان الشباب
لكن لما يكن لي في ذلك الزمان بضاعة سوى انه ما كان للكتاب في اضاعة وكنت قد

اكتفيت بما في كتب القوم إلا قليلا ولا حول ولا قوة إلا بالله في كل ما نزيده حقيرا و

جليلا وحين ما أردت استنساخه هممت أن أتدبر فيه قدر ما يمهلني العائق من الرائق

والناتق فتصرفت فيه بإبدال غير معتمد عليه بخيره وبإستبدال ما قبله فكري عن غيره و

زيادة ما انفردت به مما لا بد منه ونقصان ما تخرجت عنه مما لا عدل له والحمد لله أولا

وآخرا وعلى نبيه الصلوة والسلام الأتمان باطنا وظاهرا في سنة ١٢٦٨ في رمضان

قد استراح أنا ملا أحقر الأنام نوري الغريق في بحر الآثام عن كتبة هذا الكتاب الموسوم

بتقريب المرام في شرح تهذيب للشيخ عبد القادر السنندجي قدوة العلماء الأعلام على تهذيب الكلام

للعلامة الثاني السعد التفتازاني أفاض الله الملك العلام عليهما وعلينا

المغفرة والإنعام وحيث أني لا أجد بضاعة أعرضها بين

يدي من لا يموت ولا ينام أرجو من الفضلاء

الكرام المطالعين المستعملين

لهذا الكتاب

طلب

المغفرة لي من الله العزيز الوهاب وها أنا قد ختمت كتابته ليلة العاشر من شوال سنة ألف

وثلثمائة وأربعة وخمسين من هجرة خير البرية عليه وعلى آله أفضل الصلوة والتحية وكتبته

لحضرة الفاضل الأمجد العالم الكامل الحاج حاجي ملا إسعيد جعلنا الله وإياه سعيدا

في الدارين موفقا للخيرات وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله أجمعين

ᠲᠡᠭᠦᠰᠪᠡ